

LE ORIGINI PAGANE DELL'IDEA DI TOLLERANZA RELIGIOSA NELLA PUBBLICISTICA DELL' ILLUMINISMO

Riccardo Campa

Jagiellonian University in Krakow

riccardo.campa@uj.edu.pl

Orbis Idearum (ISSN: 2353–3900), Vol. 2, Issue 1 (2014), pp. 19–60

By attempting to put an end to religious war between Catholics and Protestants, which since two centuries were perturbing the European continent, proto-Enlightenment and Enlightenment thinkers introduced and spread the idea of religious toleration in Europe and America. This research proves that the idea of toleration has been recovered by modern thinkers from Classic literature and the customs of Greeks and Romans. The rediscovery of Pagan values by Enlightenment philosophers explains the process of secularization much better than the theory of the slow evolution of Christian evangelic ideas, or the theory of secularization as an absolutely novel phenomenon. An entirely different matter is whether the Illuminists were right in presenting the ancient Romans as the champions of religious toleration. This thesis is supported by a large part of contemporary historiography, but—as is well known—Christian apologetics has proposed a completely different narrative, emphasizing persecutions such as those promoted by Nero and Diocletian. However it is beyond the scope of this research to decide who is ultimately right in this debate. Here the goal is only to prove that some fundamental Enlightenment theses have been elaborated thanks to the intentional revitalization of Pagan ideas, regardless of the degree to which they were actually propagated in the Ancient World.

1. DUE SCUOLE DI PENSIERO 'STORICHE' SULLA SECOLARIZZAZIONE

Tra le caratteristiche salienti del mondo occidentale moderno e contemporaneo vi è quel processo di secolarizzazione¹ che ha portato alla tolleranza religiosa, alla separazione tra Stato e Chiesa, alla libertà di culto. Questo processo è molto complesso e riconducibile a più cause, come la maggior parte dei fenomeni sociali. È, perciò, stato spiegato dagli scienziati sociali con teorie diverse, talvolta complementari e talvolta incompatibili. Riguardo al processo di secolarizzazione, si contrappongono da lungo tempo due principali scuole di pensiero.

Una prima scuola di pensiero interpreta la secolarizzazione come uno sviluppo del cristianesimo, o più precisamente come un recupero dei valori di tolleranza e

1 Per iniziare, ci affidiamo alla definizione di 'secolarizzazione' proposta da L. Sciolla: «Il termine 'secolarizzazione' nella sua accezione più generale riassume due aspetti diversi del processo di perdita di

benevolenza contenuti nel messaggio evangelico. In questa prospettiva è dunque la Riforma protestante ad assumere un ruolo fondamentale e, non a caso, sono spesso protestanti i suoi sostenitori. Ci limiteremo a pochi esempi, avendo già analizzato in dettaglio la questione in un altro scritto².

Il primo esempio è lo studio sociologico di Max Weber, secondo il quale il capitalismo, il disincanto del mondo e l'affermazione della razionalità strumentale sarebbero scaturiti proprio dalla riforma protestante e in particolare dal calvinismo. Detto altrimenti, l'autonomia dal potere religioso e magico-simbolico che l'uomo moderno ha acquisito nel campo della politica, dell'economia e della cultura sarebbe l'esito *inintenzionale* dell'etica protestante.

Questa tesi è stata successivamente radicalizzata da altri pensatori protestanti, i quali non solo hanno messo cristianesimo e secolarizzazione in relazione causale, ma hanno anche messo da parte l'ipotesi del carattere inintenzionale del processo. Per esempio, «sulla scia di Weber si colloca il teologo liberale E. Troeltsch, il quale riprende l'idea del legame tra protestantesimo e mondo moderno, ma – a differenza di Weber – vede in alcune fondamentali idee della modernità (la separazione tra Stato e Chiesa, la tolleranza religiosa e la libertà di culto) una secolarizzazione dei principi del cristianesimo evangelico. Anche successivamente, è stato in ambito protestante che la secolarizzazione è stata interpretata in senso positivo, vale a dire come progressiva realizzazione dei principi cristiani e come tendenza verso un cristianesimo 'adulto', libero dal mito»³.

Una seconda scuola di pensiero tende invece ad enfatizzare la novità assoluta dello Stato liberale, basato sulla tolleranza religiosa o sulla libertà di culto. Se si tratta di un *novum* assoluto, perde rilevanza la ricerca delle radici storiche della secolarizzazione. In particolare, i sostenitori di questo approccio sottolineano quanto sia improbabile che la secolarizzazione possa avere radici cristiane. Come esempio, possiamo portare l'osservazione del costituzionalista tedesco Ernst-Wolfgang Böckenförde, il quale ricorda che «la libertà religiosa deve la sua origine non alle chiese, né ai teologi e neppure al diritto naturale cristiano, bensì allo Stato mo-

rilevanza della religione nella vita sociale. Il primo aspetto consiste nella differenziazione e autonomizzazione di ambiti della vita sociale, ossia nel trasferimento di potere, attività e funzioni da istituzioni religiose – che operano in un quadro di riferimento sovranaturale – a istituzioni orientate razionalmente ad assolvere in maniera specializzata un particolare compito, come avviene nella separazione Stato-Chiesa e nell'emancipazione dell'istruzione dall'autorità ecclesiastica. A questo aspetto sociostrutturale viene associato un secondo aspetto che si riferisce più specificamente al piano culturale e riguarda il cambiamento di vasta portata che si è determinato con l'indebolimento dei contenuti religiosi nelle arti, in filosofia, in letteratura e con il graduale affermarsi della scienza come prospettiva autonoma» (L. Sciolla, *Secolarizzazione*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Treccani, 1997, <<http://www.treccani.it>>)[03.02.2014].

2 Cfr. R. Campa, *La rivincita del paganesimo. Una teoria della modernità*, Deleyva Editore, Monza 2013.

3 *Secolarizzazione*, in *Enciclopedia Treccani*, <<http://www.treccani.it/enciclopedia/secolarizzazione>> [03.02.2014].

derno, ai giuristi e al diritto razionale mondano»⁴. Questa osservazione è quanto mai significativa, se si considera che Böckenförde non soffre di pregiudizi anticristiani, essendo lui stesso cattolico.

Gli studiosi che sostengono l'idea dell'assoluta novità della città secolare tendono a spiegare questo fenomeno mettendolo in relazione a fenomeni nuovi, inediti, senza precedenti storici, sicché sono per essi pienamente moderni tanto gli effetti quanto le cause. Per esempio, il sociologo Callum G. Brown sostiene che la secolarizzazione – che viene da lui identificata con la morte della religione cristiana, sostituita dall'indifferenza nei confronti del sacro o dalla nascita di una spiritualità “fai da te” – si realizza pienamente soltanto negli anni sessanta del XX secolo. Brown riconosce che questo fenomeno ha un lungo periodo di incubazione – il cui inizio è individuato nel 1800 in coincidenza con la perdita del supporto statale da parte della religione cristiana – ma sottolinea altresì che soltanto nel secondo dopoguerra la secolarizzazione diventa un “fatto sociale”. In altri termini, nella seconda metà del XX secolo, la separazione *de iure* tra società inglese e religione cristiana diventa separazione *de facto*. Tra i fattori scatenanti vi sarebbe la nascita di una cultura popolare molto lontana dalla cultura vittoriana e in gran parte veicolata dalla musica pop e rock.

Secularisation could not happen until discursive Christianity lost its power... It was only when that discursive power waned that secularisation could take place. The result was not the long, inevitable religious decline of the conventional secularisation story, but a remarkably sudden and culturally violent event. In the 1960s, the institutional structures of cultural traditionalism started to crumble in Britain: the ending of the worst excesses of moral censorship (notably after the 1960 trial of *Lady Chatterley's Lover* and the ending in 1968 of the Lord Chamberlain's control over British theatre); the legalization of abortion (1967) and homosexuality (1967), and the granting of easier divorce (1969); the emergence of the women's liberation movement, especially from 1968; the flourishing of youth culture centred on popular music (especially after the emergence of the Beatles in late 1962) and incorporating a range of cultural pursuits and identities (ranging from the widespread use of drugs to the fashion revolution); and the appearance of student rebellion (notably between 1968 and the early 1970s)⁵.

La differenza tra le due ricostruzioni storiografiche non è di poco conto. Per la prima la secolarizzazione realizza il “cristianesimo autentico”, mentre per la seconda convoglia un processo di “scristianizzazione” della società occidentale.

4 E.-W. Böckenförde, *Cristianesimo, libertà, democrazia*, Morcelliana, Brescia 2007, p. 36.

5 C. G. Brown, *The Death of Christian Britain. Understanding Secularisation 1800–2000*, Routledge, London and New York 2009, pp. 175–176.

Si badi che, mentre la prima teoria non è ideologicamente neutrale, perché presuppone una valutazione positiva del cristianesimo protestante a scapito del cristianesimo cattolico, basata sulla tesi che quest'ultimo avrebbe falsato il messaggio evangelico, la seconda teoria non ha un chiaro orientamento ideologico. Riconoscere l'esistenza di un fenomeno di scristianizzazione non implica infatti un elogio o una deplorazione dello stesso fenomeno. In altre parole, vi sono studiosi che concordano sul giudizio di fatto, ma non sui giudizi di valore – che in effetti esulano dalla ricostruzione storiografica *strictu sensu*. A tal proposito, Sciolla sottolinea che «alla condanna, da parte della Chiesa, della secolarizzazione come “liquidazione illegittima di un potere religioso” si è... affiancata, nel XIX secolo, l'approvazione di coloro, in particolare circoli positivisti e laicisti, che all'opposto l'hanno salutata come “liquidazione di un potere religioso illegittimo”»⁶.

Del tutto separata è dunque la questione se la secolarizzazione sia un bene o un male, se sia legittima o illegittima, giusta o sbagliata. La valutazione del fenomeno non è oggetto di questa ricerca.

2. UNA TERZA VIA INTERPRETATIVA

Oltre alle due scuole di pensiero ‘storiche’, sta recentemente facendosi spazio una terza scuola di pensiero. Al pari della seconda, respinge la teoria protestante della secolarizzazione, ma al contempo non reputa irrilevante la ricerca delle radici storiche di questo processo. Se è vero che la secolarizzazione si concretizza, ossia diventa “fatto sociale”, soltanto negli ultimi decenni del XX secolo, bisogna ancora spiegare quella separazione giuridica tra Stato e Chiesa che ne costituisce la precondizione essenziale e che la precede di qualche secolo.

Secondo la terza scuola di pensiero, la tolleranza religiosa – come idea e come pratica – non è del tutto nuova, né è debitrice in alcun senso del cristianesimo, ma nasce dal recupero e dallo sviluppo della politica religiosa del mondo pagano e, in particolare, greco-romano. La “teoria neopagana della secolarizzazione”⁷ è sostenuta, tra gli altri, dallo storico Peter Gay e dal sociologo Luciano Pellicani. Gay è autore di un classico della ricerca storiografica, piuttosto eloquente a partire dal titolo: *Enlightenment: The Rise of Modern Paganism*⁸. Pellicani ha dato alle stampe almeno due volumi in cui porta molte prove documentali a sostegno di questa

6 L. Sciolla, *Secolarizzazione*, op. cit. Sulla questione, Sciolla invita a leggere H. Lübke, *La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto*, Il Mulino, Bologna 1970, p. 34.

7 Altrove l'abbiamo definita “teoria endogena della secolarizzazione”, riferendoci al fatto che la religione greco-romana è un elemento culturale autoctono dell'Europa, mentre la religione giudeo-cristiana è un elemento culturale allogeno, di provenienza orientale. Il che ci ha anche indotto a definire “teoria esogena della secolarizzazione” la proposta interpretativa protestante. Cfr. R. Campa, *La rivincita del paganesimo*, op. cit., p. 17 e sgg.

8 P. Gay, *The Enlightenment. The Rise of Modern Paganism*, Norton, New York 1997.

teoria: *Le radici pagane dell'Europa e Dalla città sacra alla città secolare*⁹. Inoltre ha introdotto e curato, insieme a Nunziante Mastroli, un'antologia di scritti dei Padri fondatori degli Stati Uniti, intitolata *Le radici pagane della Costituzione Americana*¹⁰.

A scanso di equivoci, va subito precisato che nessuno mette in dubbio la novità dello Stato secolare moderno. Non la mettono in dubbio né i sostenitori della “teoria protestante”, né i sostenitori della “teoria neopagana”. In altre parole, nessuno sostiene che lo stato moderno (laico, democratico, garante delle libertà civili) sia la mera riproposizione di qualcosa che era già esistente nel passato. La tesi storiografica alternativa a quella del *novum* assoluto è che lo Stato moderno è stato costruito attraverso il *recupero* e lo *sviluppo* di idee del passato: quelle dell'etica cristiano-evangelica secondo i “teorici protestanti” e quelle dell'etica greco-romana secondo i “teorici neopagani”.

Questi ultimi partono dal presupposto che la storia occidentale degli ultimi due millenni è caratterizzata da una guerra culturale tra Atene e Gerusalemme, l'Accademia e la Chiesa, la visione del mondo greco-romana e quella giudeo-cristiana. Per decidere quali sono le radici autentiche della Modernità, mettono perciò a confronto l'atteggiamento dei cristiani e dei pagani in rapporto a diverse questioni, quali sono la definizione delle libertà civili, la nascita della scienza, o lo sviluppo dei commerci. In quest'ottica, vengono messe in contrapposizione la democrazia (pur imperfetta) dell'Atene di Pericle e la teocrazia giudaica, il fiorire della scienza ellenistica nel IV secolo a. C. e il declino della ricerca scientifica in epoca cristiana, il notevole flusso commerciale dell'Impero Romano e l'economia curtense di sussistenza dell'Alto Medioevo.

Esempi simili vengono prodotti anche sulla questione della tolleranza religiosa. A fronte dell'esclusivismo religioso cristiano, Pellicani sottolinea le istanze di tolleranza rintracciabili nel mondo romano. Cita per esempio la famosa lettera inviata dal senatore Simmaco all'imperatore Teodosio, dopo che questi aveva messo al bando i culti pagani e le eresie con il Decreto di Tessalonica (380). Eccone un frammento: «Viviamo sotto lo stesso cielo, contempliamo le stesse stelle, abitiamo lo stesso mondo. Cosa importa se uno cerca la verità a suo modo? Non è attraverso una via soltanto che gli uomini possono giungere al cuore di un così grande mistero»¹¹.

Cita poi la perorazione a favore della libertà di culto formulata da Temistio, ancora più significativa, perché parla della tolleranza come di una pratica consolidata da difendere e non di una novità da stabilire, e tra l'altro uguaglia il paganesimo non tanto al politeismo quanto alla pluralità delle lingue di Dio. Il filosofo pagano

9 L. Pellicani, *Le radici pagane dell'Europa*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007; Id., *Dalla Città sacra alla Città secolare*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011.

10 N. Mastroli e L. Pellicani, *Le radici pagane della Costituzione Americana*, Ariete, Milano 2013.

11 Citato da: N. Mastroli e L. Pellicani, *Le radici pagane della Costituzione americana*, op. cit., p. 12.

dice infatti che «non è mai dispiaciuta alla divinità che si produca fra gli uomini un concerto di voci diverse. Di tale varietà si compiace il Rettore dell'universo: egli vuole che i Siri usino una forma di religione, i Greci un'altra, un'altra ancora gli Egiziani; è sua volontà che i Siri stessi non usino le stesse forme, ma che siano ormai divisi in piccoli gruppi. Non c'è, infatti, uomo alcuno che concepisca le cose del mondo eguale al suo vicino; chi vuole una cosa, chi un'altra; perché, allora, usare violenza contro ciò cui nulla si può fare?»¹².

Inoltre, Pellicani fa riferimento alla letteratura latina per mostrare che tra le élite culturali e politiche romane è diffuso lo scetticismo, al punto che alla religione si usa tributare un mero ossequio formale, e soprattutto che questo atteggiamento viene tollerato¹³. Il sociologo riporta per esempio le parole di Lucrezio, il quale affermava che «tutte le religioni erano sublimi per l'ignorante, utili per il politico e ridicole per il filosofo». Pellicani cita anche Seneca, secondo il quale «i riti religiosi» sono «veri per la plebe, falsi per i filosofi, utili per i magistrati». Se lo scetticismo è esattamente speculare al fanatismo religioso, queste citazioni possono essere interpretate come un indice di tolleranza, giacché l'intolleranza religiosa proprio di fanatismo si nutre¹⁴.

Il secondo passo dei sostenitori della “teoria neopagana della secolarizzazione” consiste nel dimostrare che i protagonisti della Modernità sono pienamente consapevoli del legame tra pensiero moderno e valori pagani. Per esempio, Pellicani rileva che Søren Kierkegaard aveva osservato che «la filosofia moderna non era né più né meno che paganesimo»¹⁵. D'atro canto, Gay definisce il periodo tra la fine del Medioevo e l'Illuminismo (precisamente tra il 1300 e il 1700) come “l'età della

12 Temistio, *Quinta orazione*, Il Settimo Sigillo, Roma 1992, p. 39.

13 Lo scetticismo a Roma viene tollerato, a differenza di quanto accade in Israele, ove gli apostati e gli scettici vengono messi a morte. Gli episodi nella Bibbia sono innumerevoli. Ci limitiamo a citare un passo dei *Numeri* (15: 32–36): «Mentre gli Israeliti erano nel deserto, trovarono un uomo che raccoglieva legna in giorno di sabato. Quelli che l'avevano trovato a raccogliere legna, lo condussero a Mosè, ad Aronne e a tutta la comunità. Lo misero sotto sorveglianza, perché non era stato ancora stabilito che cosa gli si dovesse fare. Il Signore disse a Mosè: “Quell'uomo deve essere messo a morte; tutta la comunità lo lapiderà fuori dell'accampamento». Tutta la comunità lo condusse fuori dell'accampamento e lo lapidò; quegli morì secondo il comando che il Signore aveva dato a Mosè» (*La Bibbia. Antico Testamento. Genesi – 2 Samuele*, versione ufficiale CEI, Mondadori, Milano 2006, p. 200).

14 Questa osservazione ci induce a porre enfasi su un'importante differenza concettuale: quella tra intolleranza religiosa e critica delle religioni. Il termine “intolleranza” è spesso usato a sproposito. Lo scettico che solleva dubbi sulle religioni non è *ipso facto* intollerante. Allo stesso modo un cristiano che critica l'ateismo o altre religioni, quand'anche severamente, non è perciò intollerante. A rigore, possiamo parlare di intolleranza religiosa soltanto quando un culto viene impedito attraverso l'uso della violenza o minacce di violenza. Se in un paese le autorità politiche o religiose impediscono la pratica di un culto, minacciando sanzioni o privando della libertà o della vita i praticanti di quel culto, allora sono “intolleranti” in senso proprio. Stante questa definizione, non si ha intolleranza religiosa quando si critica una religione o anche l'ateismo, ma piuttosto quando si vieta per legge la critica.

15 S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, Sansoni, Firenze 1965, p. 313.

cristianità pagana”, giacché in questo periodo i valori pagani si fanno largo inesorabilmente, sotto una superficie ancora formalmente cristiana, preparando il terreno per l'esplicito rigetto del cristianesimo che si registrerà nel XVIII secolo.

Questo è in effetti il passaggio più delicato dal punto di vista storiografico. Non basta dimostrare astrattamente che il mondo greco-romano ha più punti di contatto con il mondo moderno di quanti ne abbia il mondo giudeo-cristiano. Bisogna anche dimostrare che c'è un legame genealogico tra i due mondi. Il che richiede studi storiografici approfonditi su ogni singola caratteristica della Modernità (democrazia, tolleranza religiosa, mentalità scientifica, attitudine mercantile, libertà sessuale, ecc.). E qui arriviamo al punto chiave del nostro studio.

Questa ricerca si pone come obiettivo proprio una verifica dell'attendibilità della terza via interpretativa, sulla questione specifica della tolleranza religiosa. Molti movimenti politici e culturali, a partire dal Rinascimento per arrivare ai giorni nostri, hanno avuto un ruolo attivo nel processo di secolarizzazione. È tuttavia difficilmente negabile che il movimento illuminista sia stato quello che ha lasciato il segno più profondo, ispirando la scrittura delle carte costituzionali di molti stati moderni. Per “testare” la plausibilità della terza via interpretativa dobbiamo allora porci una domanda precisa: i pensatori catalogabili come illuministi, o come precursori dell'Illuminismo, hanno coscientemente sganciato l'idea di tolleranza religiosa dalla tradizione giudeo-cristiana, per ricollegarla alla cultura e alla pratica politica del mondo pagano? A questa domanda bisogna dare risposta attingendo in modo sistematico alle fonti primarie¹⁶. A tal fine, prenderemo in esame *casì esemplari* della tradizione culturale britannica, francese, italiana e statunitense¹⁷.

3. IL CASO BRITANNICO

Quando si parla di tolleranza religiosa, il pensiero va subito a John Locke. Il pensatore inglese non appartiene anagraficamente all'età dei Lumi, ma gli storici sono piuttosto concordi nel definirlo un precursore dell'Illuminismo. Indubbiamente, il suo scritto *A Letter Concerning Toleration*¹⁸ rappresenta una pietra miliare della Modernità. Ebbene, Locke è senz'altro un pensatore cristiano, oltre che liberale,

16 Ai fini della dimostrazione dell'esistenza di un'eredità pagana dell'Illuminismo, le fonti primarie sono gli scritti degli illuministi stessi. Mentre se si volesse verificare il grado di radicamento e diffusione dell'idea di tolleranza nel mondo greco-romano, diventerebbero fonti primarie le opere greche e latine dell'Antichità.

17 Sarebbe interessante esaminare la questione della tolleranza in *tutti* i pensatori catalogabili come illuministi e in *tutte* le nazioni interessate da questo fenomeno culturale. Casi come quello polacco e quello tedesco, che abbiamo lasciato fuori da questa ricerca, presentano caratteristiche peculiari di grande interesse. Purtroppo, un simile vasto programma di studio mal si concilia con i parametri di un articolo, peraltro già piuttosto corposo.

18 J. Locke, *A Letter Concerning Toleration and Other Writings*, Liberty Fund, Indianapolis 2010, pp. 1-67.

ma non per questo nega che l'idea di tolleranza trovi origine nella Roma pagana.

Il filosofo inglese stabilisce il legame tra tolleranza e paganesimo non nella *Letter*, ma in uno scritto intitolato *An Essay Concerning Toleration*, ove leggiamo quanto segue:

And if the example of old Rome (where so many different opinions, gods, and ways of worship were promiscuously tolerated) be of any weight, we have reason to imagine that no religion can become suspected to the state of ill intention to it, till the government first by a partial usage of them, different from the rest of the subjects, declare its ill intentions to its professors, and so make a state business of it¹⁹.

Locke sottolinea dunque il fatto che a Roma tutti i culti venivano tollerati, fuorché quelli che causavano disordini pubblici. Non era la materia teologica in sé ad interessare i magistrati romani, quanto le conseguenze politiche che certe pratiche religiose potevano avere. Ma prima di mettere al bando un culto e perseguitarne i professori, bisognava appunto dimostrare la sussistenza fattuale di questi effetti nefasti per la vita pubblica. Secondo il pensatore inglese, lo stesso principio dovrebbe ispirare il legislatore moderno.

Né è tutto. Locke afferma anche che la tolleranza religiosa che si osserva nell'antica Roma termina quando il cristianesimo diventa religione di Stato. L'evento salutato da molti cristiani come una grande conquista dell'umanità è, invece, per il filosofo inglese, una vera e propria sciagura. Spiegando perché lo Stato non può imporre *ex lege* al cittadino un modo di pregare il suo Dio, di nuovo ribadisce che in tempi pre-cristiani questo era impensabile e che le conseguenze della cristianizzazione forzata sono state "sanguinose". Locke si spinge a dire che il cristianesimo è la stata la prima causa nella storia umana di tumulti, disordini e spargimenti di sangue.

[...] you can by no means, nor without the greatest tyranny, prescribe him a way of worship; which was so unreasonable to do, that we find little bustle about it, and scarce any attempts towards it by the magistrates in the several societies of mankind till Christianity was well grown up in the world, and was become a national religion; and since that [time] it hath been the cause of more disorders, tumults and bloodshed than all other causes put together²⁰.

Alla luce di queste osservazioni, stupisce l'insistenza di alcuni commentatori sul carattere "cristiano" delle idee di Locke²¹. Possiamo ipotizzare che queste osservazioni di orientamento affatto diverso siano sfuggite all'attenzione di molti, perché

¹⁹ Ivi, p. 134.

²⁰ Ivi, p. 136.

²¹ Cfr. G. Bedeschi, *La nascita dei diritti umani e le radici dell'Occidente cristiano*, in «Corriere della sera», 8 maggio 2011.

non compaiono nella famosa *Letter*, ma in un documento scritto nel 1667 e rimasto inedito fino al XIX secolo²².

Sempre tra i precursori dell'Illuminismo, quello che è visto da molti storici delle idee come l'opposto di Locke è Thomas Hobbes.

Com'è noto, le dottrine dei due filosofi inglesi differiscono sotto molti aspetti. Locke è il teorico del liberalismo e della divisione dei poteri. Hobbes è il teorico dell'assolutismo e dell'accentramento dei poteri. Per Locke, nello stato di natura che precede la civiltà, gli uomini sono tutti liberi ed eguali. Pertanto, la civiltà più matura si fonda sulla ragione, la quale «insegna a tutti gli uomini, purché vogliano consultarla, che, essendo tutti uguali e indipendenti, nessuno deve recare danno ad altri nella vita, nella salute, nella libertà o negli averi»²³. Per Hobbes, invece, nello stato di natura, «ogni uomo è lupo per l'altro uomo» (*Homo homini lupus*), ovvero, la condizione dell'uomo è una condizione di «guerra di ciascuno contro ogni altro» (*Bellum omnium contra omnes*). Perciò, la civiltà – ovvero lo stato che garantisce la pace e consente la preservazione della vita – può essere fondata soltanto attraverso un trasferimento dei diritti naturali di ogni individuo alla volontà del sovrano. Il contratto tra gli individui prevede che il sovrano sia l'unico depositario della forza e che gli sia riconosciuto il monopolio della violenza. L'ossessione di Locke è la libertà. L'ossessione di Hobbes è la sicurezza. Locke era religioso e riconosciuto come tale. Hobbes è stato accusato di ateismo e, sebbene non si sia mai definito ateo, *de facto* era sprezzante verso la religione dei suoi contemporanei.

Ma per quanto diversi, per quanto opposti, Locke e Hobbes concordano sul fatto che in materia di tolleranza religiosa l'antica Roma ha molto da insegnare all'Europa moderna. Scrive infatti Hobbes:

[...] the Romans, that had conquered the greatest of the then known world, made no scruple of tolerating any religion whatsoever in the city of Rome itself, unless it had something in it, that could not consist with their civil government; nor do we read, that any religion was there forbidden, but that of the Jews; who being the peculiar kingdom of God, thought it unlawful to acknowledge subjection to any mortal king or state whatsoever. And thus you see how the religion of the Gentiles was part of their policy²⁴.

Poiché è noto che i Romani distrussero il tempio di Gerusalemme, così come in certi frangenti perseguitarono i cristiani, Hobbes si premura di chiarire anche i

22 La *Lettera sulla tolleranza (Epistola de Tolerantia)* è stata invece scritta in Olanda nel 1685 e pubblicata anonima nel 1689. Stampata inizialmente in latino, l'*Epistola* è stata subito tradotta in diverse lingue moderne, ricevendo grande diffusione, mentre il suo autore era ancora in vita. Per evitare problemi, Locke non né riconoscerà mai la paternità.

23 J. Locke, *Il secondo trattato sul governo*, cap. II, tr. it. a cura di T. Magri, Rizzoli, Milano 1998, p. 65.

24 T. Hobbes, *Leviathan: or, the Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, in Id., *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, John Bohn, London 1839, pp. 104–105.

motivi di queste eccezioni. I Giudei furono combattuti per ragioni fondamentalmente politiche. Se questo non appare in tutta evidenza è perché essi non distinguevano chiaramente le due sfere della politica e della religione. In altre parole, Hobbes afferma che essi – a differenza di tutti gli altri popoli – proprio perché ritenevano la propria nazione essere il “regno di Dio” non potevano accettare l’assoggettamento ad un “re mortale” o a qualsiasi altro “stato”. Per un intreccio di motivi religiosi e politici, essi non potevano che ribellarsi, e i Romani non potevano che sospendere la tradizionale politica di tolleranza nei loro confronti.

La storia mostra, in effetti, che inizialmente l’atteggiamento dei Romani nei confronti dei Giudei non fu differente da quello che avevano adottato con gli altri popoli. Pompeo occupò Gerusalemme nel 63 a.C., trasformando la Giudea in uno stato vassallo di Roma. Non fu però imposto un re ufficiale, né un culto straniero. Pompeo non solo non trafugò le ricchezze conservate nel tempio di Gerusalemme, ma vi fece i sacrifici di rito²⁵. Roma riconobbe dunque l’ebraismo come religione ufficiale dello Stato e affidò la guida della Giudea al sommo sacerdote Giovanni Ircano II, senza dunque intaccare la struttura teocratica di quella società. Nel 50 a. C. circa, Giulio Cesare affidò invece la carica di governatore della Giudea all’idumeo Erode Antipatro. Gli successe Erode il Grande che regnò dal 37 al 4 a. C. Si cercava dunque di garantire una certa autonomia politica alla regione, fatto salvo il consueto pagamento del tributo.

Le persecuzioni di cui parla Hobbes sono di epoca successiva. In seguito a continui tentativi di ribellione, soprattutto da parte degli zeloti, scoppiarono le guerre giudaiche di cui racconta in dettaglio Giuseppe Flavio. In particolare, lo storico ebreo tiene a precisare che la distruzione del tempio di Gerusalemme nel 70 d. C., da parte dei soldati romani al seguito di Tito, non fu pianificata. I Romani volevano una resa della città senza spargimenti di sangue e gli stessi abitanti avrebbero preferito questa soluzione, se non che questi ultimi erano ostaggio degli zeloti e l’assedio divenne perciò lungo, logorante e talmente cruento che, dopo la penetrazione all’interno delle mura, Tito perse il controllo sui propri soldati, i quali si diedero ad ogni eccesso.

Anche le persecuzioni dei cristiani vanno comprese in questo quadro, giacché agli occhi dei Romani essi apparivano come una setta ebraica tra le altre. Tra l’altro, i cristiani adoravano un *rabbi* ebreo morto in croce, e la crocefissione era il supplizio inflitto dai Romani ai “nemici di Roma”, dunque ai terroristi, ai ribelli, ai nemici politici. Questo culto non poteva non attirare sospetti.

Venendo agli illuministi britannici propriamente detti, l’attenzione non può che andare a David Hume. Il filosofo scozzese scrive una storia naturale delle religioni²⁶, ove mette a confronto il politeismo antico e il monoteismo. Sostiene che entrambi gli approcci alla religione hanno vantaggi e inconvenienti. Se il mono-

25 Anche se va sottolineato che la stessa “intrusione” nel Tempio, pur espletata in perfetta buona fede, risultò alquanto indigesta ai rabbini ebrei.

26 D. Hume, *The Natural History of Religion*, H. and A. Bradlaugh Bonner, London 1889 [1757].

teismo sembra più conforme ai dettami della ragione, ha però l'inconveniente dell'intolleranza, sconosciuta invece agli "idolatri".

The tolerating spirit of idolaters, both in ancient and modern times, is very obvious to anyone who is the least conversant in the writings of historians or travellers. When the oracle of Delphi was asked, what rites or worship was most acceptable to the Gods? "Those legally established in each city," replied the oracle. Even priests, in those ages, could, it seems, allow salvation to those of a different communion. The Romans commonly adopted the Gods of the conquered people; and never disputed the attributes of those local and national deities in whose territories they resided. The religious wars and persecutions of the Egyptian idolaters are indeed an exception to this rule; but are accounted for by ancient authors from reasons singular and remarkable²⁷.

Di nuovo, Hume presenta la Roma pagana come un esempio di tolleranza religiosa e spiega che le persecuzioni operate nei confronti di alcuni culti – in questo caso viene fatto l'esempio dell'idolatria egizia – sono eccezioni alla regola. Non erano mai motivi teologici ad ispirare la persecuzione. Agli dèi stranieri veniva anzi dato credito, mentre erano le caste sacerdotali e il loro esclusivismo ad essere combattute. Per sostenere questa tesi, Hume porta l'esempio delle invocazioni degli dèi stranieri durante gli assedi. Se i Romani cercavano di appropriarsi delle divinità altrui, per ottenerne il sostegno, significa che ritenevano plausibili e degne di rispetto anche le altre fedi.

Verrius Flaccus, cited by Pliny, lib. xxviii. cap. 2. affirmed, that it was usual for the Romans before they laid siege to any town, to invoke the tutelary deity of the place, and by promising him greater honours than those he at present enjoyed, bribe him to betray his old friends and votaries. The name of the tutelary deity of Rome was for this reason kept a most religious mystery; lest the enemies of the republic should be able, in the same manner, to draw him over to their service. For without the name, they thought, nothing of that kind could be practised. Pliny says, that the common form of invocation was preserved to his time in the ritual of the pontiffs. And Macrobius has transmitted a copy of it from the secret things of Sammonicus Serenus²⁸.

È dunque la natura stessa del politeismo, secondo Hume, che genera tolleranza. Si tratta di una tesi che gode ancora di un certo credito e che ha una sua logica: per chi già crede in molti dèi, un dio in più o in meno non fa alcuna differenza; e lo stesso si può dire dei rituali, delle credenze o dei codici etici.

In realtà, alcune tesi di Hume soffrono la verifica con le fonti da lui stesso citate. L'identificazione del paganesimo con il politeismo e di quest'ultimo con l'idolatria

²⁷ Ivi, p. 39.

²⁸ Ivi, p. 38.

paiono molto forzate. Il sopracitato Plinio il Vecchio, per esempio, non è né politeista né tantomeno idolatra. Crede infatti in una sola divinità ed è piuttosto critico nei confronti del politeismo e delle superstizioni. Nella sua *Storia naturale*, lo studioso romano esordisce con una professione di panteismo, dicendo che «il mondo, e tutta questa realtà che, con un altro nome, piace anche chiamare “cielo”, nella cui curvatura si raccoglie ogni vita, è giusto reputarlo una divinità, eterna, sconfinata, senza origine né morte»²⁹. Poco dopo, tratta alla stregua di mera superstizione la religione del popolo, giacché «credere a una serie infinita di dèi (tratti persino dai vizi umani) come Pudicizia, Concordia, Intelligenza, Speranza, Onore, Clemenza, Fedeltà, o, come preferiva Democrito, a due soltanto, Castigo e Beneficio, porta verso una stupidità anche maggiore». Secondo Plinio, la vera religiosità si riduce a moralità: «essere dio è, per un mortale, aiutare un mortale: ecco la via verso la gloria eterna»³⁰. Mentre aspettarsi aiuto da Dio è una forma di ingenuità: «Che quell'essere supremo, qualunque cosa sia, si prenda cura delle sorti umane, e non sia contaminato da un impegno così rattristante e complicato – dobbiamo crederlo, o dubitarne?».

D'altro canto, non per questo Plinio ritiene che la religiosità popolare debba essere proibita o attivamente ostacolata.

Il Dio di Plinio è immanente, ma possiamo trovare nell'ambito del paganesimo antico anche un monoteismo trascendente che resta comunque fedele all'idea della tolleranza religiosa. Questo è il caso di Plotino e dei neoplatonici. Alla base della tolleranza religiosa dei pagani, deve dunque esserci una diversa spiegazione.

Secondo Arthur Lovejoy, la differenza fondamentale tra l'idea pagana di Dio e quella giudeo-cristiana non è tanto nelle caratteristiche attribuite alla divinità, quanto nel metodo adottato per determinarle: il Dio dei filosofi pagani è una divinità “provata” dalla ragione, mentre il Dio dei giudeo-cristiani è una divinità “provata” dalla rivelazione³¹. Dunque, gli illuministi si avvicinano al paganesimo e si allontanano dal giudeo-cristianesimo non solo perché riprendono la loro idea di tolleranza, ma anche perché basano il loro deismo sullo stesso metodo d'indagine razionalistico dei Greci e dei Romani.

L'ebraismo e il cristianesimo postulano una rivelazione e l'esistenza di testi sacri che la contengono. Plotino invece, ponendo l'Uno e le ipostasi in uno stato di rapporto causale *necessario*, rende il processo cosmogonico almeno in parte conoscibile attraverso l'intelletto. Certo, per Plotino l'attività razionale non è sufficiente. La vera conoscenza si raggiunge attraverso l'estasi. Ma è il ragionamento rigoroso, il logos dispiegato in tutte le direzioni che comunque crea le condizioni per il salto finale, per l'estasi, per l'indiamiento. L'intelletto, in questa tradizione, non è dunque nemico della verità, come alcuni mistici cristiani predicano. L'intelletto è comun-

29 Gaius Plinius Secundus, *Storia naturale*, vol. I, Einaudi Editore, Torino 1982, p. 215.

30 Ivi, p. 223.

31 A. Lovejoy, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1933, pp. 4-5.

que un'ipostasi, ha caratteristiche divine, purifica l'anima, avvicina alla prima ipostasi: l'Uno. Perciò, nel platonismo non c'è bisogno di rivelazione. In altre parole, nemmeno questa forma antimondana e misticheggiante di paganesimo, perciò anomala nel panorama culturale greco-romano, sente la necessità di abbandonare il logos come strumento principe di ricerca della verità.

La tolleranza religiosa è diretta conseguenza di questa impostazione. Se sono insieme il ragionamento filosofico e l'estasi mistica che conducono a Dio, la ricerca intellettuale e le tensioni spirituali di qualunque orientamento debbono rimanere libere. C'è dunque nei neoplatonici una predisposizione alla tolleranza nei confronti di qualsiasi culto, ossia un atteggiamento che oggi definiremmo "laico".

Se la prima ipostasi è l'Uno, la seconda è infatti lo Spirito, ovvero «la mente o l'anima del mondo» che può essere anche intesa come «una forma di intelligenza allo stato puro, una specie di mondo delle idee platonico in cui tutte le nozioni preesistono alla (eventuale) scoperta umana»³². Questo livello contiene non solo ogni possibile verità, tutto il sapere umano passato presente e futuro, l'intero scibile, ma anche «tutte le immagini di Dio elaborate da tutte le religioni del mondo». Perciò, nonostante il suo monoteismo e una concezione di Dio che eguaglia o forse anche supera in trascendenza quella giudeo-cristiana, Plotino auspica la formazione di un Olimpo unificato in cui siano riunite «tutte le forme del Divino inventate da tutte le religioni: lo Zeus greco può convivere con l'egizia Osiride e gli dèi orientali dall'aspetto mostruoso perché sono tutte rappresentazioni, nomi dell'unico inconoscibile Dio, un umano tentativo di descrivere l'inimmaginabile»³³.

Hume non riconosce questo aspetto, ma – come abbiamo visto – si appella comunque alla tolleranza dei pagani per affermare la tolleranza dei moderni.

Fondamentale, nell'ambito dell'Illuminismo inglese, è anche l'opera dello storico e parlamentare Edward Gibbon, autore della monumentale opera *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*³⁴. L'opera è divisa in sei volumi, ognuno composto da diversi capitoli, a loro volta divisi in parti. La pubblicazione avviene a sezioni, tra il 1776 e il 1789. I primi capitoli dell'opera vengono accolti con favore dalla critica, ricevendo apprezzamenti anche per lo stile raffinato della scrittura. All'apparire dei capitoli XV e XVI del primo volume scoppiano, però, aspre polemiche. Gibbon viene attaccato soprattutto dai religiosi e accusato di essere un "pagano".

La "colpa" dello storico inglese è quella di mettere in dubbio le altre storie di Roma in circolazione e, in particolare, le ricostruzioni delle vicende dei cristiani ai tempi dell'Impero, perché basate su fonti secondarie. Gibbon sostiene che dette fonti sono inattendibili, perché viziate dal punto di vista ideologico, rielaborate in

32 U. Nicola, *Atlante illustrato di filosofia*, Demetra, Colognola ai Colli 1999, p. 162.

33 *Ibidem*.

34 E. Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, eBookMall, 2001 [1776–1789]. Tutte le citazioni nelle pagine 32–35 si riferiscono a quest'opera. Abbiamo ommesso le note a piè di pagina perché utilizziamo una versione e-book priva di numeri di pagine.

periodi successivi e lontani dai fatti accaduti, ricche di aneddoti miracolosi francamente incredibili e, oltretutto, senza alcun riscontro nelle fonti primarie, ovvero nei documenti compilati – spesso con grande cura – dai Romani. Lo studioso inglese afferma che lo storiografo ha il dovere morale di cercare la verità, quand'anche essa risulti noiosa o scomoda³⁵. Proprio per la ricerca basata sulle fonti primarie e l'adesione all'ethos scientifico, Gibbon è stato definito "il primo storico moderno".

In particolare, sono le storie dei martirologi ad accendere i sospetti di Gibbon, che arriva a sfidare i teologi a documentare le loro stime numeriche dei martiri cristiani. Afferma che non è possibile dimostrare la plausibilità nemmeno del numero più piccolo tradizionalmente accettato. Si badi che Gibbon non mette in discussione la persecuzione dei cristiani, alla quale dedica molte pagine, ma ne contesta le dimensioni, la durata, le modalità, i motivi.

Gibbon solleva dubbi, per ragioni metodologiche, anche sulle spiegazioni degli eventi storici basate su cause sovranaturali. Per esempio, contesta l'idea che si possa spiegare il trionfo della religione cristiana sulle altre religioni antiche con il volere di Dio. Scrive che, anche ammesso che questa sia la causa celeste dell'evento, devono ancora esserne adeguatamente investigate le cause terrestri. Tra queste cause, lo storico mette anche lo zelo intollerante dei cristiani, derivante dalla religione ebraica.

It will, perhaps, appear, that it was most effectually favored and assisted by the five following causes: I. The inflexible, and if we may use the expression, the intolerant zeal of the Christians, derived, it is true, from the Jewish religion, but purified from the narrow and unsocial spirit, which, instead of inviting, had deterred the Gentiles from embracing the law of Moses. II. The doctrine of a future life, improved by every additional circumstance which could give weight and efficacy to that important truth. III. The miraculous powers ascribed to the primitive church. IV. The pure and austere morals of the Christians. V. The union and discipline of the Christian republic, which gradually formed an independent and increasing state in the heart of the Roman empire.

Le reazioni negative dei fedeli inglesi sono facilmente comprensibili, se si considera che le Chiese cristiane avevano esercitato per quasi un millennio e mezzo il monopolio della cultura e le loro ricostruzioni storiche non erano mai state messe in discussione.

35 «The scanty and suspicious materials of ecclesiastical history seldom enable us to dispel the dark cloud that hangs over the first age of the church. The great law of impartiality too often obliges us to reveal the imperfections of the uninspired teachers and believers of the gospel; and, to a careless observer, their faults may seem to cast a shade on the faith which they professed... The theologian may indulge the pleasing task of describing Religion as she descended from Heaven, arrayed in her native purity. A more melancholy duty is imposed on the historian. He must discover the inevitable mixture of error and corruption, which she contracted in a long residence upon earth, among a weak and degenerate race of beings».

Non solo Gibbon documenta lo “zelo intollerante” dei cristiani, ma porta anche prove a sostegno dell’atteggiamento tollerante dei pagani. Precisamente, mette in relazione la tolleranza religiosa con il pluralismo del popolo, lo scetticismo dei filosofi e il pragmatismo dei magistrati romani:

The various modes of worship, which prevailed in the Roman world, were all considered by the people, as equally true; by the philosopher, as equally false; and by the magistrate, as equally useful. And thus toleration produced not only mutual indulgence, but even religious concord. [...] The superstition of the people was not embittered by any mixture of theological rancor; nor was it confined by the chains of any speculative system. The devout polytheist, though fondly attached to his national rites, admitted with implicit faith the different religions of the earth.

Al contrario, gli Ebrei non accettavano il principio di reciprocità sul quale si basava il regime di tolleranza romano. Si rifiutavano di mostrare nei confronti del Giove capitolino lo stesso rispetto mostrato dai conquistatori nei confronti del loro Yahweh.

According to the maxims of universal toleration, the Romans protected a superstition which they despised. The polite Augustus condescended to give orders, that sacrifices should be offered for his prosperity in the temple of Jerusalem; whilst the meanest of the posterity of Abraham, who should have paid the same homage to the Jupiter of the Capitol, would have been an object of abhorrence to himself and to his brethren. But the moderation of the conquerors was insufficient to appease the jealous prejudices of their subjects, who were alarmed and scandalized at the ensigns of paganism, which necessarily introduced themselves into a Roman province.

Gibbon si premura anche di rispondere alla contestazione più ricorrente che i cristiani oppongono alla sua ricostruzione: se i Romani tolleravano tutti i culti, perché perseguitarono la religione cristiana, tanto più che essa si presentava come una religione irenica che predicava l’amore universale?³⁶.

Innanzitutto, lo storico inglese riassume la teoria più diffusa all’epoca: la tolleranza religiosa era basata sul reciproco rispetto tra i culti dell’impero; venendo a mancare questo rispetto da parte dei cristiani, che accusavano di idolatria tutti gli

36 «If, on the other hand, we recollect the universal toleration of Polytheism, as it was invariably maintained by the faith of the people, the incredulity of philosophers, and the policy of the Roman senate and emperors, we are at a loss to discover what new offence the Christians had committed, what new provocation could exasperate the mild indifference of antiquity, and what new motives could urge the Roman princes, who beheld without concern a thousand forms of religion subsisting in peace under their gentle sway, to inflict a severe punishment on any part of their subjects, who had chosen for themselves a singular but an inoffensive mode of faith and worship».

altri e si consideravano gli unici depositari della verità, non può stupire la reazione sdegnata dei Romani.

It has already been observed, that the religious concord of the world was principally supported by the implicit assent and reverence which the nations of antiquity expressed for their respective traditions and ceremonies. It might therefore be expected, that they would unite with indignation against any sect or people which should separate itself from the communion of mankind, and claiming the exclusive possession of divine knowledge, should disdain every form of worship, except its own, as impious and idolatrous. The rights of toleration were held by mutual indulgence: they were justly forfeited by a refusal of the accustomed tribute.

Tuttavia, Gibbon sostiene che questa è una spiegazione parziale e non del tutto soddisfacente. Gli Ebrei erano insolenti ed esclusivisti non meno dei cristiani, ma furono trattati meglio. Perciò doveva esistere qualche altra ragione che induceva i Romani a perseguire i seguaci di Gesù e chiudere un occhio nei confronti dei discendenti di Abramo³⁷.

La differenza era che gli Ebrei erano una nazione, mentre i cristiani erano una setta³⁸. Rifiutando ogni legame con qualsiasi tradizione nazionale, essendo privi di amor di patria, non avendo territorio, i cristiani costituivano agli occhi dei Romani uno scandalo ancora maggiore, oltre che un pericolo. Un pericolo peraltro subdolo, perché i cristiani non erano facilmente identificabili: non avevano precise caratteristiche etnico-linguistiche, vivevano in clandestinità anche nel cuore di Roma, formavano uno stato nello stato. Con il loro atteggiamento anti-mondano non costituivano un pericolo soltanto per Roma, ma per l'intera specie umana.

The whole body of Christians unanimously refused to hold any communion with the gods of Rome, of the empire, and of mankind. It was in vain that the oppressed believer asserted the inalienable rights of conscience and private judgment. Though his situation might excite the pity, his arguments could never reach the understanding, either of the philosophic or of the believing part of the Pagan world.

Le stesse persecuzioni dei cristiani non furono però così cruente, sistematiche e continue, come si racconta nei martirologi. Altrimenti non si spiega il motivo per

37 «Since the Jews, who rejected with abhorrence the deities adored by their sovereign and by their fellow-subjects, enjoyed, however, the free exercise of their unsocial religion, there must have existed some other cause, which exposed the disciples of Christ to those severities from which the posterity of Abraham was exempt».

38 «The difference between them is simple and obvious; but, according to the sentiments of antiquity, it was of the highest importance. The Jews were a nation; the Christians were a sect: and if it was natural for every community to respect the sacred institutions of their neighbors, it was incumbent on them to persevere in those of their ancestors».

cui essi non furono tutti sterminati e riuscirono anzi a crescere di numero, fino a diventare religione ufficiale dell'Impero. Evidentemente – nota Gibbon – essi poterono beneficiare di lunghi periodi di tolleranza e pace. Persino il tanto vituperato Diocleziano, secondo lo storico inglese, fu invece saggio e molto ben disposto nei confronti dei cristiani, al punto che sotto il suo regno essi poterono prosperare come mai prima.

Amidst the frequent revolutions of the empire, the Christians still flourished in peace and prosperity; and notwithstanding a celebrated æra of martyrs has been deduced from the accession of Diocletian, the new system of policy, introduced and maintained by the wisdom of that prince, continued, during more than eighteen years, to breathe the mildest and most liberal spirit of religious toleration.

Secondo Gibbon, Diocleziano fu dunque un sostenitore della tolleranza religiosa. Anche l'imperatore Giuliano, bollato come "l'Apostata" dai cristiani per il suo tentativo di ripristinare la religione pagana, è invece descritto dallo storico inglese come un governante saggio, moderato, incline al perdono. Gibbon arriva ad indicarlo come un sovrano modello. Invita il Regno Unito a trovare un sovrano della sua tempra, per evitare un destino di disgregazione analogo a quello che aveva colpito l'Impero Romano. Della fine di quel grande impero, lo storiografo imputa molte colpe al Cristianesimo, che aveva reso effeminati i Romani, privandoli del loro leggendario spirito guerriero, e li aveva distolti dagli affari mondani – inclusa la difesa dei confini dalle invasioni dei barbari – con la promessa di una vita eterna dopo la morte.

Gibbon nutre una grandissima ammirazione per i Greci e i Romani, tanto che arriva a definire la rinascita culturale greca della cosiddetta "Seconda sofistica" come «il periodo più felice del genere umano». Per tale ragione, i suoi critici³⁹ lo accusano di aver perpetrato un oltraggio alla religione cristiana in perfetta malafede. Gibbon risponde a queste accuse colpo su colpo, conquistando grande fama e, in particolare, la stima di intellettuali del calibro di David Hume, Adam Smith, William Robertson, Lord Camden, Adam Ferguson e Horace Walpole.

3. IL CASO FRANCESE

Se nel XVII secolo l'idea di tolleranza religiosa è innanzitutto associata al nome di Locke e all'Inghilterra, nel secolo successivo il pensiero va subito ai *philosophes* francesi e in particolare ad autori come Bayle, Voltaire, d'Holbach, Montesquieu, Rousseau e Condorcet.

³⁹ I più noti critici del tempo furono Joseph Priestley, Richard Watson e il reverendo Henry Edwards Davis.

Cominciamo con Pierre Bayle, il quale, appartenendo alla minoranza ugonotta, può sperimentare sulla propria pelle l'intolleranza religiosa. Il clima intollerante si propaga dapprima con le cosiddette "dragonnades". A partire dal maggio 1681, il corpo militare dei dragoni viene alloggiato nelle case dei protestanti, allo scopo di provocarne la conversione con qualsiasi mezzo. I militari hanno facoltà di saccheggio, tortura, stupro e persino omicidio. Questa politica provoca conversioni di massa, ovviamente fittizie. Con l'editto di Fontainebleau, il 18 ottobre 1685, Luigi XIV revoca definitivamente la libertà di culto e i diritti politici e militari che Enrico IV aveva in precedenza concesso ai protestanti con l'Editto di Nantes.

A causa delle persecuzioni, Bayle è costretto ad abbandonare definitivamente la Francia, per trovare asilo in Olanda, ove trova anche impiego come professore di storia e filosofia all'Ecole Illustre di Rotterdam. Tuttavia, il filosofo ed enciclopedista francese finisce per perdere anche questo lavoro e sempre per difendere l'idea di tolleranza religiosa. Entra infatti in polemica con un altro esule ugonotto, Pierre Jurieu, e si attira la sua inimicizia, sostenendo che la tolleranza deve essere estesa anche ai cattolici, per quanto intolleranti.

Al pari degli illuministi inglesi, nelle sue argomentazioni, Bayle fa esplicito riferimento alla politica religiosa della Roma antica. Pur prendendo le distanze dal conservatorismo dei Romani, ribadisce comunque la tesi della loro tolleranza. In particolare, commentando una massima di Mecenate che invitava ad adorare gli dèi della tradizione e a diffidare delle innovazioni in campo religioso, Bayle spiega che bisogna capire questo consiglio nel contesto storico in cui viene formulato. Sarebbe "ridicolo", dice, applicarlo all'attuale situazione europea, sconvolta da guerre religiose tra cattolici e protestanti, ove una parte cerca di annichilire completamente l'altra. Quelle parole avevano un senso ben diverso nella Roma antica, giacché risuonavano in un contesto multireligioso e tendenzialmente tollerante. Queste le sue parole:

The Maxim of *Mecenas* was much more reasonable in his times than it wou'd be at present, because the *Romans*, granting a full Liberty of Conscience to all the Sects of Paganism, and frequently adopting the Worships of other Countrys, it might justly be presum'd, that a Man who did not find his Account in a Religion so large and comprehensive, but affected Novelty's, cou'd have no other design than that of making himself the Head of a Party, and forming political Cabals under a Pretence of worshipping the Gods⁴⁰.

La tesi della tolleranza religiosa presso i pagani è ribadita ancora più chiaramente poche righe sotto.

40 P. Bayle, *A Philosophical Commentary on These Words of the Gospel (Luke 14.23): "Compel Them to Come In, That My House May Be Full"*, Liberty Fund, Indianapolis 2005 [1708], p. 56.

To shew the Absurdity of those who pretend that Toleration causes Dissensions in the State, we need only appeal to Experience. Paganism was divided into an infinite number of Sects, which paid the Gods several different kinds of Worship; and even those Gods which were supreme in one Country, were not so in another: yet I don't remember I have ever read of a Religious War among the Pagans, unless we give this name to the War enter'd into against those who attempted to pillage the Temple of *Delphos*. But as for Wars undertaken with a design of compelling one Nation to the Religion of another, I find not the least mention of any such in the Heathen Authors⁴¹.

Secondo Bayle, nell'era pagana, ovunque regnava una calma e una tranquillità perfetta, perché i diversi gruppi religiosi si tolleravano a vicenda. E questo accadeva anche nell'Antica Grecia, ove non proliferavano i culti religiosi, quanto le scuole filosofiche.

The different Sects of Philosophy ne'er disturb'd the Peace of *Athens*, each maintain'd its own Hypothesis, and argu'd against those of all the other Sects; yet their Differences concern'd matters of no small moment, nay, sometimes it was over Providence, or the Chief Good. But because the Magistrates permitted 'em all alike to teach their own Doctrines, and never endeavor'd by violent Methods to incorporate one Sect into another, the State felt <33> no Inconvenience from this Diversity of Opinions; tho, 'tis probable, had they attempted this Union, they had thrown the whole into Convulsions. Toleration therefore is the very Bond of Peace, and Non-Toleration the Source of Confusion and Squabble⁴².

Passiamo ora ad esaminare l'idea di tolleranza nell'opera di Voltaire. Nel *Dizionario filosofico*, il pensatore francese dedica una voce al tema della *Tolleranza*, proponendo una lettura della storia che non si discosta molto da quanto abbiamo visto finora, se non nei toni più accesi e dissacranti.

Voltaire ricorda infatti che «Costantino cominciò promulgando un editto che permetteva tutte le religioni; finì perseguitando. Prima di lui ci si levò contro i cristiani solo perché cominciavano a formare un partito nello Stato. I Romani permettevano tutti i culti, perfino quello degli Ebrei, perfino quello degli Egizi, per i quali provavano tanto disprezzo. Perché Roma tollerava quei culti? Perché né gli Egizi, né tantomeno gli Ebrei cercavano di sterminare l'antica religione dell'impero»⁴³.

Voltaire, proprio come Gibbon, individua nel proselitismo l'elemento che determina la speciale inimicizia dei Romani nei confronti del cristianesimo. Il culto di Gesù non è un culto nazionale, dalle tradizioni definite e dal perimetro limitato,

41 Ivi, p. 37.

42 *Ibidem*.

43 Voltaire, *Dizionario filosofico*, Newton Compton Editori, Roma 1991, p. 289.

con il quale si può perciò venire a compromessi. Il cristianesimo può e vuole espandersi ovunque, a scapito degli altri culti.

Egizi ed Ebrei «non percorrevano le terre e i mari per fare proseliti: pensavano solo a far soldi; ma è incontestabile che i cristiani volevano che la loro religione fosse quella dominante. Gli Ebrei non volevano che la statua di Giove fosse a Gerusalemme; ma i cristiani non volevano che fosse in Campidoglio. San Tommaso ha la buona fede di confessare che, se i cristiani non detronizzarono gli imperatori, fu solo perché non poterono. La loro convinzione era che tutta la terra doveva essere cristiana. Essi dunque erano necessariamente nemici di tutta la terra, fintantoché non si fosse convertita»⁴⁴.

Voltaire si scaglia poi contro l'apologetica cristiana nella voce *Martire* dello stesso dizionario, ove sostiene che cristiani hanno raccontato un mucchio di fandonie per diffamare i pagani, esagerando gli effetti delle persecuzioni.

Si prendono gioco di noi, con i martiri, da farci scoppiare dal ridere. Ci dipingono i Tito, i Traiano, i Marco Aurelio, questi modelli di virtù, come mostri di crudeltà. Fleury, abate del Loc-Dieu, ha disonorato la sua storia ecclesiastica con fandonie che una vecchietta di buon senso non racconterebbe ai suoi nipotini.

È ancora possibile credere seriamente che i Romani condannarono sette vergini tutte settantenni a passare per le mani di tutti i giovanotti della città di Ancira, proprio loro che punivano di morte le vestali per la minima tentazione? [...] Si trovano cento storie di questa specie nei martirologi. Si è creduto di rendere odiosi gli antichi Romani, e si è resi ridicoli se stessi⁴⁵.

Il *philosophe* invita quindi i cristiani a togliere la trave dal proprio occhio, prima di indicare la pagliuzza nell'occhio altrui.

Volete buone barbarie ben accertate, buoni massacri ben appurati, torrenti di sangue effettivamente versati, padri, madri, mariti, mogli, poppanti realmente sgozzati e ammucchiati gli uni sugli altri? Mostri persecutori, limitatevi a cercare queste verità nei vostri annali: le troverete nelle crociate contro gli Albiges, nei massacri di Mérindol e di Cabrières, nella spaventosa notte di San Bartolomeo, nei massacri d'Irlanda, nelle valli dei Valdesi. Vi si addice davvero, barbari che non siete altro, imputare ai migliori imperatori crudeltà stravaganti, voi che avete inondato l'Europa di sangue, che l'avete coperta di corpi agonizzanti, per provare che lo stesso corpo può essere in mille posti contemporaneamente, e che il papa può vendere indulgenze! Cessate di calunniare i Romani vostri legislatori, e chiedete perdono a Dio degli abomini dei vostri padri⁴⁶.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ Ivi, p. 210–211.

⁴⁶ *Ibidem*.

E, ancora come Gibbon, Voltaire produce nel suo *Dizionario* un elogio a Giuliano l'Apostata, per la sua tolleranza e ragionevolezza. Nella voce *Giuliano il filosofo, imperatore romano*, il polemistista francese rende giustizia all'imperatore che tentò *in extremis* di restaurare il paganesimo nell'Impero, deplorando gli autori mercenari e fanatici che «trattano da scellerato il giusto, il saggio, il grande Giuliano»⁴⁷.

Voltaire sostiene che il calunniato imperatore era talmente tollerante in materia religiosa che continuava ad esserlo nei confronti dei cristiani, nonostante il loro cieco fanatismo e i loro ripetuti tentativi di ucciderlo. Così si esprime:

Giuliano era sobrio, casto, disinteressato, valoroso, clemente; ma non era cristiano, e fu considerato a lungo un mostro. Oggi, dopo aver comparato i fatti, i monumenti, gli scritti di Giuliano con quelli dei suoi nemici, si è costretti a riconoscerne che, se non amava il cristianesimo, fu almeno scusabile per aver odiato una setta macchiatasi del sangue di tutta la sua famiglia; che, pur essendo stato perseguitato, imprigionato, esiliato, minacciato di morte dai Galilei sotto il regno del barbaro Costanzo, non li perseguitò mai; al contrario, perdonò dieci soldati cristiani che avevano cospirato contro la sua vita⁴⁸.

Ecco, allora, che persino la virtù del perdono, che si vuole tradizionalmente cristiana, è secondo il *philosophe* francese una virtù praticata dai pagani più colti e intelligenti; mentre i cristiani delle origini erano piuttosto impegnati a scannarsi a vicenda, quando non avevano per oggetto delle loro violenze i pagani. Voltaire lo prova mettendo in campo il punto di vista dello stesso Giuliano, il quale trattava i cristiani alla stregua di «malati di mente». Essendo malati, i «Galilei» non dovevano essere perseguitati, ma perdonati e aiutati a guarire dalla loro psicopatia (*amentia, dementia, insania*). Una malattia che impediva loro di comprendere il valore della tolleranza e della pacifica convivenza con chi aveva idee diverse. Così, l'autore del *Dizionario* riporta e commenta le parole dell'imperatore.

«I Galilei», dice, «hanno patito sotto il mio predecessore l'esilio e le prigioni; si sono reciprocamente massacrati coloro che di volta in volta si sono chiamati eretici; ho richiamato i loro esiliati, liberato i loro prigionieri; ho reso i loro averi ai proscritti, li ho obbligati a vivere in pace. Ma l'inquieto furore dei Galilei è tale che essi si lamentano di non potersi più divorare tra di loro». Che lettera! Che sentenza emessa dalla filosofia contro il fanatismo persecutorio!⁴⁹

Secondo questa testimonianza, il germe della violenza e dell'intolleranza religiosa non è il risultato del potere temporale dei Papi cattolici, ma era già presente nel cristianesimo delle origini, essendo connaturato alla natura esclusivista e proselitista di quella religione.

⁴⁷ Ivi, p. 163.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*.

Seppure espressa con un tono diverso, più conciliante nei confronti del cristianesimo, una tesi storiografica non distante la troviamo nel pensiero di un altro grande pensatore francese del tempo: Charles-Louis de Secondat, barone di Montesquieu.

Nell'opera *Dissertazione sulla politica dei romani nella religione*⁵⁰, Montesquieu riconosce la proverbiale tolleranza dei Romani e la mette in relazione con la particolare forma di politeismo filosoficamente ispirato che caratterizza il loro culto. Sottolinea, infatti, che «siccome il dogma dell'anima del mondo era quasi universalmente accettato e ogni parte dell'universo era considerata come un membro vivente nel quale quest'anima era diffusa, sembrava che fosse consentito adorarne indifferentemente tutte le parti, e che il culto dovesse essere tanto arbitrario quanto lo era il dogma»⁵¹.

Montesquieu come Voltaire insiste sul fatto che – almeno se si guarda alle élite intellettuali – i pagani erano in ultima istanza monoteisti, mentre il politeismo altro non era che un derivato della loro visione tollerante e pluralista. O, al limite, era appannaggio del popolo superstizioso, che non riusciva ad elevarsi alle vette della filosofia. Questo accade in fondo anche nel cristianesimo, ove ben diversa è la fede dei teologi e quella del popolo incolto, tutto indaffarato a pregare statue di santi e madonne, per chiedere aiuto nelle piccole tribolazioni quotidiane. Il *philosophe* francese afferma:

Ecco da dove nasceva quello spirito di tolleranza e di mitezza che regnava nel mondo pagano; non v'era rischio di perseguitarsi e di dilaniarsi a vicenda; tutte le religioni, tutte le teologie, erano ritenute parimenti buone; le eresie, le guerre e le dispute di religione erano sconosciute; purché andasse ad adorare al tempio, ogni cittadino era pontefice massimo nella sua famiglia.

I Romani erano ancora più tolleranti dei Greci, che hanno sempre guastato tutto: tutti conoscono l'infelice sorte di Socrate⁵².

Come si spiega, allora, la persecuzione dei cristiani? Secondo Montesquieu, i cristiani venivano confusi con gli Egizi e gli Ebrei che, a differenza di altri popoli, avevano un atteggiamento esclusivista e poco conciliante in materia religiosa. In realtà, abbiamo visto che, secondo Gibbon, il culto egizio e quello giudaico furono anch'essi per lo più tollerati in quanto religioni nazionali e tradizionali.

La tesi di Montesquieu è comunque molto interessante, perché apre le porte ad ulteriori interpretazioni. Riferendosi al frangente storico in cui si determinò effet-

50 Montesquieu, *Dissertazione sulla politica dei romani nella religione*, in *Montesquieu.it. Rivista elettronica annuale dell'Alma Mater Studiorum – Università di Bologna*, n. 2, 2010, pp. 79–91. La traduzione è stata condotta da D. Felice sul testo pubblicato da R. Caillouis nella sua edizione delle *OEuvres complètes* di Montesquieu, 2 tt., Gallimard, Paris, 1949-1941, t. I, pp. 81–92.

51 Ivi, p. 9.

52 Ivi, pp. 9–10.

tivamente un attrito tra Romani e culti orientali, il filosofo francese porta prove documentali a sostegno della teoria dell'equivoco.

Va osservato che i Romani confusero gli Ebrei con gli Egiziani, ed è noto anche che confusero i cristiani con gli Ebrei: queste due religioni furono a lungo considerate come due ramificazioni dell'altra e condivisero con quella l'odio, il disprezzo e la persecuzione da parte dei Romani. Gli stessi decreti che abolivano in Roma le cerimonie egiziane, ponevano sempre assieme a queste le cerimonie ebraiche, come risulta da Tacito e da Svetonio, nelle vite di Tiberio e di Claudio. Appare ancora più chiaro che gli storici non hanno mai distinto il culto dei cristiani da quello degli altri. Ancora al tempo di Adriano non ci si era liberati da questo errore, come risulta da una lettera che questo imperatore scrisse dall'Egitto al console Serviano: «Tutti coloro che, in Egitto, adorano Serapide, sono cristiani, e persino quelli che vengono chiamati vescovi sono legati al culto di Serapide. Non v'è capo rabbino, samaritano, sacerdote dei cristiani, matematico, indovino, bagnino, che non adori Serapide. Lo stesso patriarca degli Ebrei adora indifferentemente Serapide e il Cristo. Questa gente non ha altro dio che Serapide: è il dio dei cristiani, degli Ebrei e di tutti i popoli»⁵³.

Montesquieu si meraviglia della confusione tra i culti, ma oggi sappiamo che ad Alessandria d'Egitto, nel periodo ellenistico, ci fu effettivamente un tentativo di creare una religione sincretica. Regnando su Greci, Ebrei ed Egiziani, Tolomeo I Lagide avvertì l'esigenza di un culto universale che potesse unire spiritualmente i suoi sudditi. Serapide era il dio Padre, rappresentato barbuto e anziano, seduto su un trono. I Greci potevano identificarlo con Zeus, gli Egiziani con Osiride-Api, gli Ebrei con Yahveh. Iside, sorella e sposa di Osiride, era dea della fertilità e madre del Dio-figlio, Horus. Iside veniva spesso rappresentata con il dio Horus in grembo, come poi verranno rappresentati nell'iconografia cristiana la Vergine Maria e Gesù bambino. Dopo la conquista romana, il culto di Serapide, Iside e Horus si diffuse in tutto l'Impero.

Oltretutto, quello riportato da Montesquieu è solo un caso tra molti. Dione Cassio e Svetonio, per esempio, affermano che l'imperatore Claudio (41–54) scacciò da Roma i “Giudei” perché turbavano l'ordine pubblico a nome di «un certo *kriste*».

Si può dunque ipotizzare – e questa ipotesi, lo vedremo, fu avanzata da altri illuministi – che quella che Montesquieu interpreta come confusione o errore dei Romani fu effettiva *contaminazione* tra diversi culti, cristianesimo incluso.

53 Ivi, p. 88. Questa la versione latina: «Illi qui Serapem colunt, christiani sunt; et devoti sunt Serapi, qui se Christi episcopus dicunt. Nemo illic archisynagogus Judeorum, nemo Samarites, nemo christianorum presbyter, non mathematicus, non aruspex, non aliptes, qui non Serapium colat. Ipse ille patriarcha judearum scilicet, cum Aegyptum venerit... ab aliis Serapidem adorare, ab aliis cogitur Christum... viris illis deus est Serapia: hunc Iudei, hunc christiani, hunc omnes et gentes». Flav. Vopisco, *Vita Saturnini* [Flavio Vopisco, *Vita di Saturnino*, in *Storia Augusta*, VIII. Lucio Giulio Urso Serviano (45–136 d.C.)].

Ma quale che sia la ragione autentica di questa identificazione tra cristiani e seguaci di Serapide, resta il fatto che i Romani non erano ben disposti nei confronti dell'esclusivismo religioso e i sacerdoti egizi troppo spesso cadevano in questo vizio. Al contrario, Roma promuoveva la concordia tra i popoli, non negando la religione nelle sue diverse forme, ma accogliendola, rispettandola, proteggendola.

La politica che vige nella religione dei Romani si palesò ancor meglio nelle loro vittorie. Se si fosse prestato ascolto alla superstizione, gli dèi dei vincitori sarebbero stati portati presso i vinti, si sarebbero abbattuti i loro templi, e, con l'istituzione di un nuovo culto, si sarebbe imposta loro una servitù ancora più dura. Si fece di meglio: Roma stessa si sottomise alle divinità straniere, accogliendole nel suo seno; e, con questo legame (*lien*), il più forte che vi sia tra gli uomini (*le plus fort qui soit parmi les hommes*), vincolò a sé dei popoli che la consideravano piuttosto come il santuario della religione che come la padrona del mondo⁵⁴.

La continua introduzione di nuove divinità e gli equivoci che nascevano dalla loro identificazione con altre divinità già presenti nel Pantheon, spesso sulla base di superficiali somiglianze, preoccupava poco i Romani, giacché essi erano in principio poco appassionati alle sottigliezze delle dispute teologiche e interessati piuttosto alla *religio* come *instrumentum regni*. Montesquieu conclude infatti dicendo che i Romani «in verità non avevano altra divinità che il genio (*génie*) della Repubblica», perciò «non prestavano alcuna attenzione al disordine e alla confusione che introducevano nella mitologia: la credulità dei popoli, che è sempre al di sopra del ridicolo e dello stravagante, rimediava a tutto»⁵⁵.

Paul Henri d'Holbach si distingue dagli illuministi sin qui esaminati perché è ateo e materialista dichiarato, dunque maldisposto nei confronti di ogni forma di religione e spiritualità, incluso il deismo. Nel 1761 dà alle stampe il testo *Il cristianesimo svelato*, utilizzando lo pseudonimo M. Boulanger⁵⁶. A differenza di molti altri illuministi, D'Holbach non è un ammiratore della politica romana o della filosofia greca. Il suo ateismo lo porta a liquidare come fantasticheria anche il monoteismo razionalistico dei neoplatonici. Tuttavia, alquanto significativamente, egli tiene ferma la tesi della tolleranza religiosa dei Romani.

Scriva, infatti, che «l'unione, la concordia, l'affezione reciproca, raccomandata continuamente ai primi cristiani, dovettero sedurre anime oneste; la sottomissione

54 Ivi, p. 90.

55 Ivi, p. 91.

56 Naturalmente, la questione dell'attribuzione di questo scritto è ampiamente dibattuta. L'opinione prevalente è che si tratti di uno scritto di d'Holbach. Ma, quand'anche non lo fosse, è difficilmente contestabile il fatto che si tratti di uno scritto molto significativo dell'epoca illuministica. La versione che abbiamo preso qui in considerazione è la traduzione di F. Virzo: *Il cristianesimo svelato. Ovvero Analisi dei principi e degli effetti della religione Cristiana*, 2012 (1766), <<http://www.ilrazionalista.it/index9B.htm>> [03.02.2014].

al potere, la pazienza nelle sofferenze, l'indigenza e la bassezza sociale, fecero considerare la setta nascente poco pericolosa ad un governo abituato a tollerare ogni sorta di setta»⁵⁷.

D'Holbach suggerisce che questa tolleranza fu probabilmente l'errore che condusse l'Impero romano ad una fine prematura. Sottolinea infatti che «il governo romano si accorse troppo tardi dei progressi di un'associazione sottovalutata e i cristiani, diventati numerosi, osarono sfidare gli Dei del paganesimo, fin dentro i loro templi. Gli imperatori ed i magistrati, diventati preoccupati, vollero bloccare una setta che gli faceva ombra: perseguitarono, quindi, uomini che non potevano recuperare con le buone maniere, e il cui fanatismo rendeva ostinati»⁵⁸.

Ecco dunque, in una sola frase, il riassunto di quella che è la tesi dominante tra i *philosophes* del XVIII secolo: 1) i Romani erano in linea di principio tolleranti nei confronti di tutte le religioni; 2) tuttavia, i cristiani non potevano che essere perseguitati dai Romani in quanto fanatici; e 3) l'eccezione al consueto regime di tolleranza era perfettamente ragionevole. La prova che D'Holbach produce, a giustificazione delle persecuzioni dei cristiani, sono i fatti avvenuti dopo la loro presa del potere.

È sotto gli occhi di tutti il fatto che «la religione, che si vantava d'apportare la concordia e la pace, ha causato in diciotto secoli più devastazioni, e fatto colare più sangue di tutte le superstizioni del paganesimo»⁵⁹.

Secondo il filosofo francese, la violenza e l'intolleranza sono connaturate al cristianesimo, dal momento che esso fonda la propria fede e la propria morale su un testo – l'Antico Testamento – che è impregnato dall'inizio alla fine di violenza e intolleranza. L'intolleranza dei cristiani non è dunque una deviazione dal messaggio originario, ma la sua puntuale applicazione.

Sotto un Dio abbastanza unico, per offendersi degli errori degli uomini, ciascuno divenne unico; sotto un Dio geloso e vendicativo, ognuno si credé obbligato ad entrare nelle sue querelle, e a vendicare le sue ingiurie; in fine, sotto un Dio sanguinario, ci si fece un merito di versare il sangue umano. Tali sono gli importanti servigi che la religione cristiana ha reso alla morale. Che non si venga a dirci, che è per un vergognoso abuso di questa religione che questi orrori sono accaduti; lo spirito di persecuzione e l'intolleranza sono dello spirito di una religione che si crede emanata da un Dio geloso del suo potere, che ha ordinato formalmente il delitto, i cui amici sono persecutori inumani, e che, nell'eccesso di collera, non ha risparmiato il proprio figlio⁶⁰.

Eppure, Gesù di Nazareth e i suoi discepoli predicano misericordia, benevolenza, perdono. Il messaggio evangelico non riproduce affatto e, anzi, nega il messaggio

⁵⁷ Ivi, p. 13.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Ivi, p. 38.

⁶⁰ *Ibidem*.

sanguinario dell'Antico Testamento. Ebbene, secondo d'Holbach, proprio il fatto che si postula l'esistenza di un Dio *unico* che produce messaggi antinomici è la miglior prova dell'inconsistenza filosofica della religione cristiana, la quale non è altro che un mero «intreccio d'assurdità, di favole incoerenti, di dogmi insensati, di cerimonie puerili, di nozioni prese dai Caldei, dagli Egizi, dai Fenici, dai Greci e dai Romani»⁶¹.

La contraddizione di questo *unico* Dio – padre e figlio – che incita alla vendetta e al perdono, all'intolleranza e alla tolleranza, all'odio e alla benevolenza, all'assassinio e alla difesa della vita, secondo d'Holbach non viene teologicamente risolta, in un senso o nell'altro, perché è molto utile. I cristiani possono opportunisticamente utilizzare l'una o l'altra faccia del loro Dio, a seconda delle convenienze: «Sono troppo deboli? Predicano la tolleranza, la pazienza, la dolcezza. Sono più forti? Predicano la persecuzione, la vendetta, la rapina, la crudeltà. Trovano continuamente, nei loro libri sacri, di che autorizzare le massime contraddittorie che emanano; trovano, negli oracoli di un Dio poco morale e cangiante, ordini direttamente opposti gli uni agli altri»⁶².

Per concludere, secondo d'Holbach, quello che rende i Romani tolleranti è il loro scetticismo, mentre quello che rende i cristiani intolleranti è il loro zelo religioso. «È lo zelo, derivato dall'amore divino, la fonte delle persecuzioni e dei furori, di cui il cristianesimo si è tante volte macchiato. È lo zelo, che produce carnefici e martiri; lo zelo che fa che l'intollerante strappi la folgore dalle mani dell'Altissimo, col pretesto di vendicare le ingiurie». Tra l'altro, dietro questo zelo si nasconde spesso l'ipocrisia. D'Holbach è infatti convinto che «gli uomini più biliosi, più collerici, più corrotti, sono comunemente i più zelanti: sperano che in favore di questo zelo, il cielo gli perdonerà la depravazione dei costumi, e qualsiasi altra sregolatezza»⁶³.

Nell'ambito del caso francese, non si può non prendere in esame la posizione di Jean Jacques Rousseau, sebbene fosse svizzero di nascita. Nato calvinista e successivamente convertitosi al cattolicesimo, tenta poi senza successo di tornare alla religione riformata. Viene rifiutato a causa dei suoi scritti, in particolare l'*Emilio o dell'educazione* e il *Contratto sociale*. Tuttavia, continua a dirsi cristiano, anche se lo è a modo suo. Nell'*Emilio* scrive: «Se la vita e la morte di Socrate sono di un saggio, la vita e la morte di Gesù sono di un Dio»⁶⁴. Ghislain Waterlot sottolinea che il filosofo ginevrino dice “un dio” e non “di Dio”⁶⁵. Se la credenza nell'unicità di Dio e nella divinità di Cristo sono *condicio sine qua non* per potersi dire cristiani, dobbiamo concludere che Rousseau è un cristiano *sui generis*.

61 Ivi, p. 2.

62 Ivi, p. 39.

63 Ivi, p. 44.

64 J.-J. Rousseau, *Emilio*, Libro quarto, in Id., *Opere*, a cura di P. Rossi, Sansoni Editore, Firenze 1972, p. 573.

65 Cfr. D. Zappalà, *Rousseau fra Cristo e i Lumi*, in «Avvenire», 31 gennaio 2012.

A dire il vero, è anche un illuminista *sui generis*. Nato a Ginevra, si trasferisce a Parigi nel 1742, all'età di trent'anni. Nella capitale francese conosce gli enciclopedisti. Pur essendo un importante protagonista del secolo dei Lumi, rispetto ai *philosophes* del suo tempo, va in controtendenza su diversi temi, a partire dalla fiducia nel progresso.

Non va però in controtendenza rispetto all'idea che a introdurre l'intolleranza religiosa nel mondo furono i cristiani, mentre l'Antica Roma era quasi esente da questo flagello. Il discorso di Rousseau è più sofisticato rispetto a quello di altri illuministi, perché distingue due fasi dell'epoca pagana. Riguardo alla prima fase non è corretto dire che non ci fosse intolleranza religiosa, piuttosto essa era indistinguibile da quell'intolleranza civile che accumulava tutti i popoli guerrieri della terra. Ogni popolo aveva il proprio dio o i propri dèi, i quali si erano divisi la terra. Nel momento in cui un popolo ne fronteggiava un altro, a scopo di razzia o di conquista, vi erano dèi e uomini da una parte contro dèi e uomini dall'altra. Nessuno metteva in dubbio l'esistenza degli esseri sovrumani del campo avverso, ma non per questo si rinunciava a combattere i loro servitori umani. Scrive Rousseau:

Che se si domanda come mai, nel paganesimo, quando ogni Stato aveva il suo culto e i suoi dei, non vi fossero guerre di religioni, io rispondo che ciò avveniva per il fatto stesso che ogni Stato, avendo il suo culto proprio del pari che il suo governo, non distingueva i suoi dei dalle sue leggi. La guerra politica era anche teologica: i dipartimenti degli dei erano, per così dire, fissati dai confini delle nazioni. Il dio di un popolo non aveva alcun diritto sugli altri popoli. Gli dei pagani non erano affatto dei gelosi...⁶⁶

La regola comunemente accettata era il rispetto per gli dèi degli altri popoli, al di là del fatto che si risultasse vincitori o perdenti nel conflitto. E se si poteva ancora capire un popolo vincitore che poneva i propri dèi in posizione di superiorità rispetto a quelli stranieri battuti, visto che avevano contribuito alla vittoria, quello che non si poteva assolutamente capire era un popolo perdente che non mostrava rispetto per gli dèi del popolo vincitore. Chi per primo rompe la regola del rispetto, secondo Rousseau, fu il popolo israelita, giacché «quando gli Ebrei, sottomessi al re di Babilonia e, in seguito, ai re di Siria, vollero ostinarsi a non riconoscere altro dio che il loro, questo rifiuto, considerato come una ribellione contro il vincitore, attirò loro le persecuzioni che si leggono nella loro storia, delle quali non si vede alcun altro esempio prima del cristianesimo»⁶⁷.

A giudicare dai racconti, i popoli pagani non combattevano per i loro dèi, erano i loro dèi a combattere per loro, o con loro. Sicché, la strategia davvero vincente era convincere gli dèi del popolo nemico ad abbandonarlo e cambiare alleanza. Rousseau, al pari di Hume, ricorda che proprio questo facevano i Romani, quando

⁶⁶ J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, in Id., *Opere*, op. cit., p. 339.

⁶⁷ Ivi, pp. 339-340.

arrivavano sotto le mura di una città nemica. Durante l'assedio, invocavano gli dèi del nemico e «prima di prendere una piazzaforte, intimavano ai suoi dei di abbandonarla». Ne è tutto. Dopo la vittoria, «lasciavano ai vinti i loro dei come lasciavano loro le loro leggi. Una corona a Giove Capitolino era spesso il solo tributo che imponevano»⁶⁸. Ci troviamo dunque di fronte ad una forma di grande rispetto nei confronti delle altre religioni.

Il comportamento dei Romani non è unico, ma tipico di tutti pagani, essendo gli Ebrei l'unica eccezione. Questa forma di rispetto garantita a tutte le divinità e tutte le religioni, pur nella violenza generale del *bellum omnia contra omnes*, si trasforma a Roma in un *novum* appariscente: una politica interstatale di tolleranza universale. Questo accade per la semplice ragione che i Romani riescono a dare vita ad uno Stato universale, con Roma capitale.

Rousseau spiega che i Romani avevano «estesero, col loro impero, il loro culto ed i loro dei», e avevano altresì «spesso adottato essi stessi quelli dei vinti, accordando agli uni e agli altri il diritto di cittadinanza»; la conseguenza fu «che i popoli di questo vasto impero si trovarono a poco a poco ad avere una quantità di dei e di culti, press'a poco gli stessi ovunque; ed ecco come il paganesimo non fu infine nel mondo conosciuto che una sola e medesima religione»⁶⁹.

Il ginevrino, capovolgendo quella che è la consueta lettura storica degli eventi, sostiene che l'avvento del cristianesimo, lungi dal determinare la nascita di una religione «universale»⁷⁰, mise in realtà fine alla religione universale già fondata dai Romani e al clima di tolleranza che ne era risultato. Singolare il fatto che Rousseau, anche se non ha mai rinnegato il cristianesimo (ripeteva «sono cristiano, un cristiano autentico e sincero»), non esiti ad indicarlo come la fonte dell'intolleranza e delle guerre di religione. Singolare anche il fatto che, a suo parere, non sia la fusione di potere temporale e spirituale a generare l'intolleranza, ma, al contrario, la separazione tra Stato e Chiesa introdotta dal cristianesimo, insieme all'idea della superiorità della religione sulla politica. Questo non poteva non insospettire i pagani, tendenzialmente mondani e statolatri. Queste le parole del filosofo svizzero:

In queste condizioni Gesù venne a stabilire sulla terra un regno spirituale: ciò che, separando il sistema teologico da quello politico, fece che lo Stato cessò di essere uno, e cagionò le divisioni intestine che non hanno mai cessato di agitare i popoli cristiani. Ora, non avendo questa nuova idea, di un regno dell'altro mondo, mai potuto entrare nella testa dei pagani, questi considerarono sempre i cristiani come veri ribelli, che, sotto una ipocrita sottomissione, non cercassero che il momento di rendersi indipendenti e padroni, e di usurpare destramente l'autorità, che fingevano di rispettare nella loro debolezza. Questa fu la causa delle persecuzioni⁷¹.

68 Ivi, p. 340.

69 *Ibidem*.

70 «Cattolica» significa appunto «universale».

71 *Ibidem*.

Ecco, dunque, di nuovo spiegato il motivo per cui la grande tolleranza dei pagani non poteva essere estesa e applicata anche ai cristiani. Ma non si trattava soltanto di una incapacità di comprendersi, di un tragico equivoco, giacché «ciò che i pagani temevano è accaduto»⁷². In altre parole, i pagani avevano capito benissimo. Essendo essi per vocazione “fedeli alla Terra”, non riuscivano a distinguere concettualmente il regno di Dio dal regno temporale, e dunque temevano come la peste l'azione politica autonoma dei seguaci di Gesù, mentre i cristiani non riuscivano davvero ad accettare la pragmatica subordinazione di Dio a Cesare ai fini della pace sociale. Sicché, «tutto ha mutato aspetto; gli umili cristiani hanno mutato linguaggio, e ben presto si è veduto questo preteso regno dell'altro mondo diventare, sotto un capo visibile, il più violento dispotismo di questo mondo»⁷³.

Sponderemo infine qualche parola sul Marchese Nicolas de Condorcet, spesso indicato dagli storici delle idee come l'anti-Rousseau. Al contrario di Rousseau, Condorcet è infatti un apologeta del progresso e della civiltà. Anzi, è riconosciuto come il primo teorico del progresso. Pertanto, mentre il filosofo ginevrino loda spesso nella propria opera i costumi degli Spartani e dei Romani, il marchese non ha alcun interesse ad esagerare le virtù degli Antichi. Ne mostra luci e ombre e, in particolare, rimprovera ai Romani lo schiavismo e lo scarso interesse per le scienze. Tuttavia, non esprime una visione lontana da quella degli altri illuministi, riguardo alla questione della tolleranza religiosa. Mette innanzitutto in evidenza la pluralità e la concordia tra le diverse religioni nel mondo pagano:

Quasi tutte le religioni dell'impero erano state nazionali. Ma tutte avevano anche segni evidenti di rassomiglianza, e in qualche modo un'aria di famiglia. [...] Bisogna ancora aggiungere che i sacerdoti, arbitri della coscienza religiosa, non avevano mai osato pretendere di rappresentare la coscienza morale. Essi dirigevano la pratica del culto, ma non le azioni della vita privata. Mettevano a disposizione della politica oracoli e àuguri, potevano far precipitare i popoli nelle guerre ed imporre loro dei crimini. Ma non esercitavano alcuna influenza né sul governo né sulle leggi⁷⁴.

Anche se a livello formale non c'era separazione tra Stato e Chiesa, sul piano sostanziale i sacerdoti avevano una funzione meramente cerimoniale e – al contrario di quanto avveniva nella teocrazia ebraica e che avverrà nella teocrazia cristiana e nei califfati islamici – non avevano potere di indirizzo in materia etico-politica.

Condorcet, come altri illuministi prima di lui, sottolinea anche quanto sia riduttivo definire la religione romana una forma di politeismo. L'apologetica cristiana l'aveva addirittura ridotta ad una forma di idolatria, ma il teorico del progresso sottolinea che la religione romana ha subito un'evoluzione nei più di mille anni della sua storia.

⁷² *Ibidem.*

⁷³ *Ibidem.*

⁷⁴ N. de Condorcet, *Quadro storico dei progressi dello spirito umano*, Rizzoli, Milano 1989, pp. 192-193.

Quando i popoli, sudditi di uno stesso impero, hanno cominciato a comunicare abitualmente, e le conoscenze sono progredite ovunque in modo quasi uniforme, le persone colte si sono accorte ben presto che tutti quei culti si potevano considerare il culto di un solo dio, le cui molteplici divinità, oggetti immediati dell'adorazione popolare, non ne erano che i vari aspetti o i vari ministri⁷⁵.

Le persecuzioni dei culti sgraditi, come il druidismo e l'ebraismo, non si spiegano con una presunta intolleranza religiosa dei Romani, ma, al contrario, proprio con il sospetto che i Romani nutrivano nei confronti di quei popoli che ponevano la fede nelle proprie divinità al di sopra del rispetto delle leggi umane. Le persecuzioni investirono infatti quelle religioni in cui «i sacerdoti erano i giudici della morale» e «la virtù consisteva nell'obbedienza alla volontà di un dio, di cui essi si dicevano i soli interpreti», in cui «il tempio si confondeva con la patria», in cui si adoravano «Geova ed Eso prima di essere cittadini o sudditi dell'impero» e «i sacerdoti decidevano a quali leggi umane il loro dio permetteva di obbedire»⁷⁶.

Roma aveva ormai degli anticorpi potenti ad ogni forma di fanatismo religioso. Perlomeno tra le elite intellettuali e le classi dominanti dominava lo scetticismo di provenienza greca. E questa, agli occhi di Condorcet, appariva come un'evoluzione positiva.

Uno dei benefici della diffusione della filosofia greca era stato quello di distruggere la credenza della divinità delle classi popolari in tutte le classi in cui si riceveva un'istruzione un po' approfondita. Un teismo vago, o il puro meccanicismo di Epicuro, era, fin dal tempo di Cicerone, la dottrina comune di chiunque avesse coltivato il proprio spirito e di tutti coloro che dirigevano la cosa pubblica. Questa classe di uomini era legata necessariamente all'antica religione, ma cercando di purificarla, dato che la molteplicità degli dei di tutti i paesi aveva perso credibilità persino nel popolo⁷⁷.

Poi arrivò il cristianesimo, che si espanse seducendo le classi emarginate ed incolte, predicando la virtù della povertà e dell'ignoranza e promettendo un premio dopo la morte.

Mentre Rousseau non dubita affatto della veridicità dei Vangeli, secondo Condorcet, il cristianesimo non fu altro che una religione "fabbricata", mettendo assieme credenze ebraiche ed egizie. Apparentemente, quello che per Montesquieu era un errore interpretativo dei Romani – che talvolta non distinguevano tra i cristiani e i seguaci di Serapide, tra Gesù e Horus, tra la Vergine Maria e Iside – per altri illuministi era una corretta lettura della realtà, avvalorata da evidenze e documenti storici. L'interpretazione di Condorcet non è infatti distante da quella di d'Holbach. Queste le sue parole:

⁷⁵ Ivi, p. 193.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ Ivi, pp. 193–194.

Venti sette egiziane e giudaiche, che si erano accordate per combattere la religione dell'impero, pur continuando a combattersi fra loro con eguale furore, hanno finito per perdersi nella religione di Gesù. Si è giunti a costruire con i loro resti una storia, una credenza, dei riti e una morale, cui ha aderito un po' alla volta la massa di quei saccenti. Tutti credevano a un Cristo, a un messia inviato da Dio per salvare il genere umano... Si discuteva sul tempo e sul luogo della sua apparizione, e sul suo nome mortale. Ma il nome di un profeta che, come si diceva, era apparso in Palestina sotto il regno di Tiberio, ha eclissato tutti gli altri. E i nuovi fanatici si sono stretti intorno allo stendardo del figlio di Maria⁷⁸.

Chi presenta l'Illuminismo come una forma secolarizzata di Cristianesimo non tiene in dovuto conto opinioni come queste, che sembrano addirittura mettere in dubbio l'esistenza del Gesù storico e che bollano anche i cristiani delle origini – e non solo i cattolici del governo temporale – come pericolosi fanatici. Per Condorcet, così come per Gibbon e Voltaire, l'ultimo baluardo contro la montante intolleranza e il crescente fanatismo religioso fu l'imperatore Giuliano, condannato dai cristiani come apostata per il suo tentativo di ripristinare la religione pagana, e invece definito dal *philosophe* come «la sola diga che potesse ancora far argine al torrente delle nuove superstizioni»⁷⁹.

La diga fu distrutta con la morte violenta dell'imperatore. Ciò che seguì, per il Marchese, fu la “decadenza dei lumi” e la lunga notte del Medioevo. Chiudiamo allora il paragrafo dedicato ai *philosophes* francesi con lo spietato ritratto dell'evocativo cristiano prodotto da Condorcet.

In quell'epoca disastrosa vedremo lo spirito umano precipitare dalle cime che aveva raggiunto, e l'ignoranza trascinare con sé, qui la ferocia, là una crudeltà raffinata, ovunque corruzione e perfidia. A mala pena qualche sprazzo di talento e qualche tratto di grandezza d'animo o di bontà riescono a produrre qualche squarcio in quella notte profonda. Fantasticherie teologiche e superstizioni ipocrite sono l'unico genio degli uomini, l'intolleranza religiosa la loro unica morale⁸⁰.

4. IL CASO ITALIANO

In Italia, l'Illuminismo non ebbe tanti illustri esponenti come in Inghilterra e in Francia, ma il movimento intellettuale fu comunque presente e un nome spicca su tutti gli altri: quello di Cesare Beccaria. Noto soprattutto per la sua opera *Dei delitti e delle pene*, ove si batte per un sistema giudiziario moderno, che non preveda

⁷⁸ Ivi, pp.194–195.

⁷⁹ Ivi, p. 196.

⁸⁰ Ivi, p. 201.

l'uso della tortura e non ammetta la pena di morte, Beccaria propone anche di distinguere accuratamente i reati dai peccati. 'Reati' sono quelle azioni che arrecano un danno alla nazione, alla comunità, mentre 'peccati' sono quelle azioni che non piacciono a Dio. Introdotta questa distinzione, né consegue che solo la divinità può decidere chi è peccatore e chi non lo è, e se sia più opportuno punire o perdonare il peccatore. E gli si deve dare la possibilità di giudicare nel suo regno, ovvero dopo la morte del presunto peccatore, senza cercare di anticipare la sentenza in questo mondo, con il rischio di sbagliare.

Questa impostazione ha evidenti conseguenze sulla questione della tolleranza religiosa, perché in sostanza Beccaria chiede ai legislatori di non immischiarsi nelle *querelle* di natura teologica e di non punire quei cittadini che, per l'una o per l'altra chiesa, sono peccatori. Il libro di Beccaria ottiene immediato successo. Scritto prima in francese e poi in italiano, *Dei delitti e delle pene* venne celebrato come una pietra miliare della cultura da Voltaire e dagli enciclopedisti, ma soprattutto venne messo in pratica da diversi governi. Influenzò per esempio Thomas Jefferson e altri padri fondatori degli Stati Uniti d'America, i quali non si limitarono ad istituire un regime di tolleranza religiosa, ma eressero un vero e proprio muro tra Stato e chiese, tra reati e peccati, istituendo la libertà di culto. Anche la zarina Caterina II di Russia, seguace dei *philosophes*, riformò il sistema giudiziario del suo paese sulla base degli scritti di Beccaria e di Montesquieu.

Se si vogliono cercare le radici culturali delle idee sviluppate dal filosofo milanese, ancora una volta, più che nel cristianesimo bisogna cercare nel paganesimo.

Per cominciare, nel suo capolavoro, Beccaria smonta l'accusa di idolatria istruita contro i pagani dai Padri della Chiesa e poi entrata nel senso comune degli Europei. Sostiene l'inconsistenza della tesi dell'inferiorità della religiosità pagana rispetto a quella cristiana, o della sua radicale differenza, con queste parole:

Certamente il Senato romano aveva come noi un profondo rispetto per il Dio supremo, ed aveva tanto rispetto per gli Dei immortali e secondarii dal loro Eterno Padrone, quanto noi ne dimostriamo per i Santi: Ab Jove principium era la formola ordinaria. Plinio nel panegirico del buon Traiano comincia col l'attestare che i Romani non tralasciarono mai d'invocare Iddio, nel principio de'loro affari, e de'loro discorsi: Cicerone e Tito Livio lo attestano nelle loro opere⁸¹.

Sul piano teologico, Giove (Jovis) sta a Dio (Jahweh) come gli dèi minori del paganesimo stanno ai santi del cristianesimo. Se una differenza c'è tra pagani e cristiani è piuttosto nella tolleranza religiosa, una tolleranza che i Romani estendevano anche nei confronti degli scettici, dei dubbiosi, dei miscredenti.

81 C. Beccaria, *Opere scelte di Cesare Beccaria Milanese*, Fratelli Sonzogno, Milano 1839, p. 48.

Non vi fu alcun popolo più religioso di loro; ma questo popolo era troppo saggio, e troppo grande per abbassarsi a punire de vani discorsi, o delle opinioni filosofiche. Egli era incapace di castigare barbaramente chi dubitava degli augurii, come Cicerone che, benché Augura, ne dubitava, né chi avesse detto in pieno Senato, come disse Cesare, che gli Dei non puniscono gli uomini dopo la morte.

Si è cento volte osservato, che il Senato permise, che sul teatro di Roma il Coro cantasse nella *Troade*: «*Non vi è niente dopo la morte e la morte è un nulla. Tu domandi dove sieno i morti? Nel luogo medesimo, in cui erano avanti di nascere*»⁸².

Beccaria spiega così il motivo per cui un popolo così religioso come quello romano non puniva le professioni di scetticismo che provenivano soprattutto dalle classi elevate, in particolare da filosofi, letterati e politici.

Se mai vi sono state profanazioni, queste sono tali senza dubbio; e da Ennio fino ad Ausonio tutto è profanazione, malgrado il rispetto per il culto. Perché dunque il Senato romano non le reprimeva? Perché niente influivano nel governo dello Stato, e non perturbavano alcuna istituzione, alcuna cerimonia religiosa. I Romani ebbero una eccellente politica; e furono assoluti padroni della più bella parte del mondo fino a Teodosio II⁸³.

Di fronte a queste costatazioni, sorge spontanea la solita domanda: se i Romani erano così tolleranti, al punto che noi moderni dovremmo prenderli ad esempio, come si spiega la persecuzione dei cristiani?

Intanto, bisogna chiarire che – a differenza di altri illuministi – il filosofo italiano apertamente simpatizza per i cristiani e con essi si identifica. Cionondimeno, ribadisce la tesi della persecuzione per ragioni fundamentalmente politiche, mostrando di non dare credito alla versione degli apologeti che vuole i cristiani perseguitati perché non volevano immettersi sulla via romana agli Déi e, in particolare, sottomettersi al culto dell'imperatore.

Il *Cultus Deorum Romanorum* c'entra poco o nulla. Beccaria rileva che i cristiani erano divisi in sette litigiose sin dall'inizio e, quindi, non si può parlare propriamente di una religione romana contro una religione cristiana. «I Cristiani di Alessandria non pensavano, sopra molti punti, come quelli di Antiochia, e quelli di Acaia erano opposti agli Asiatici. In tutti i tempi vi è stata questa diversità, e verosimilmente continuerà per sempre»⁸⁴.

Se così era, è e sarà – dice il filosofo milanese – significa che Gesù Cristo così vuole. Vuole essere riconosciuto come maestro e riverito da gruppi che differiscono nei rituali e nei dogmi, ma sono uniti nell'indulgenza. Sostiene dunque che l'in-

82 Ivi, pp. 48–49.

83 Ivi, p. 49.

84 Ivi, p. 45.

tolleranza reciproca che i diversi gruppi cristiani manifestano da sempre nasce da una incomprendione dell'insegnamento divino. Si badi che questo è esattamente il ragionamento che propone il pagano Temistio per perorare la tolleranza religiosa.

Venendo al rapporto con i Romani, Beccaria rileva che «tutte queste sette, tollerate per lungo tempo dagli imperatori, o nascoste a'loro occhi, non potevano perseguitarsi o proscriversi l'una coll'altra, perché erano egualmente sottoposte a' magistrati romani, sicché non potevano che disputare».

Qui il filosofo milanese mette l'accento su una importante distinzione: quella tra l'azione intollerante *strictu sensu* e la disputa dottrinale. Non tutti colgono questa distinzione e, ancora oggi, vi è chi accusa impropriamente di intolleranza chi non fa altro che esercitare il proprio diritto di critica.

Quello che accade con l'ascesa del cristianesimo è la degenerazione da setta in fazione. Beccaria non dà la colpa ai cristiani per questa degenerazione. Mette in luce che esistono meccanismi sociali, basati sulla sfiducia, che generano la degenerazione. È un circolo vizioso.

Succede sempre per necessità, che una setta perseguitata degeneri in fazione. Gli oppressi si riuniscono, e per tal riunione prendono coraggio e la setta dominante non ha tanta industria per sterminare il loro partito, quanta essi ne hanno per fortificarlo. Di qui ne avviene, che essi o debbon esser distrutti, o che distruggano; come successe dopo la persecuzione suscitata nel 303 da Cesare Galorio, che furono i due ultimi anni dell'impero di Diocleziano. Perché i Cristiani, che furono favoriti da Diocleziano per il corso di diciotto anni interi, erano moltiplicati di troppo ed erano divenuti troppo ricchi per essere sterminati, essi si diedero a Costanzo Cloro, combatterono per Costantino suo figlio e successe una totale rivoluzione nell'impero⁸⁵.

Anche Beccaria, al pari di Gibbon e Voltaire, sottolinea dunque che Diocleziano era stato a lungo tollerante e ben disposto verso i cristiani. Non sono state questioni teologiche o dottrinali a provocare il conflitto, ma questioni di potere economico e politico. Nonostante Beccaria sia ben distante dai toni sprezzanti e antireligiosi di un D'Holbach, nel 1776 la sua opera *Dei delitti e delle pene* verrà iscritta nell'*Indice dei libri proibiti*.

5. IL CASO AMERICANO

Quando i Padri fondatori degli Stati Uniti d'America devono affrontare il problema di dare una forma di governo al neonato paese, avviano una lunga discussione sui sistemi politici esistenti o già esistiti. La loro intenzione è dare vita a un sistema

⁸⁵ Ivi, p. 46.

migliore di tutti quelli precedenti. Ciononostante, sanno bene che questo obiettivo è più facilmente raggiungibile *migliorando* una forma di governo già prodotta dalla storia.

Sebbene molta retorica dei nostri giorni dipinge i Padri fondatori come devoti cristiani, la lettura diretta dei loro scritti permette di verificare che essi sono piuttosto illuministi e deisti, come tanti loro contemporanei europei⁸⁶. La loro profonda religiosità, in senso tradizionale, è un mito costruito in epoca successiva sulla base di alcune frasi concilianti pronunciate a riguardo di Gesù Cristo. La lettura dei loro testi chiarisce, però, piuttosto bene che essi stimano Gesù come *uomo*, non come Dio o figlio di Dio. Lo stimano, così come stimano Cicerone o Seneca.

Non stupisce allora che, più che guardare alla teocrazia giudaica o alla Repubblica Christiana del Medioevo, essi cerchino i propri modelli nell'antica Grecia o nell'antica Roma. Ci sono tra loro disaccordi e nei dibattiti non mancano critiche a certi aspetti del mondo pagano. C'è chi preferisce Sparta e chi Atene, chi preferisce la Roma monarchica e chi la Roma repubblicana. Ma quello della cultura classica è comunque il terreno in cui si cerca il punto di appoggio per spiccare il salto verso il futuro. Perciò, da che esistono, ci si chiede se gli Stati Uniti d'America rappresentino "la Nuova Roma".

John Adams, secondo presidente degli Stati Uniti, è un caso esemplare in tal senso. Egli mostra infatti una grande ammirazione e una profonda conoscenza della storia e della letteratura greca e latina, che emerge in particolare nel suo capolavoro *A Defence of the Constitutions of Government of the United States of America*. Nella prefazione, Adams scrive:

According to a story in Herodotus, the nature of monarchy, aristocracy, and democracy, and the advantages and inconveniences of each, were as well understood at the time of the neighing of the horse of Darius, as they are at this hour. A variety of mixtures of these simple species were conceived and attempted, with different success, by the Greeks and Romans. Representations, instead of collections, of the people — a total separation of the executive from the legislative power, and of the judicial from both — and a balance in the legislature, by three independent, equal branches — are perhaps the three only discoveries in the constitution of a free government, since the institution of Lycurgus. Even these have been so unfortunate, that they have never spread: the first has been given up by all the nations, excepting one, who had once adopted it; and the other two, reduced to practice, if not invented, by the English nation, have never been imitated by any other except their own descendants in America⁸⁷.

86 Una istruttiva antologia dei loro scritti è stata curata da Nunziante Mastroli e L. Pellicani: *Le radici pagane della Costituzione americana*, op. cit.

87 J. Adams, *A Defence of the Constitutions of Government of the United States of America*, vol. I, London 1787. Opera ripubblicata in rete da Da Capo Press, New York: <http://www.constitution.org/-jadams/ja1_00.htm> [26.04.2014].

Greco-romane sono dunque le radici della Costituzione Americana, secondo Adams. A suo avviso, l'obiettivo da perseguire è il "governo della legge" (la nomocrazia, lo stato di diritto), il che si può ottenere soltanto attraverso un'oculata divisione dei poteri, mentre si deve evitare come la peste il "governo degli uomini", ovvero l'autorità basata sull'arbitrio, a prescindere dal fatto se sia quello dei capi carismatici o delle maggioranze. Il presidente sottolinea che è necessario percorrere una lunga strada prima di arrivare alla "perfezione". Fra le altre cose, è necessario stabilire nel modo più fermo la sicurezza dei cittadini e la tolleranza religiosa.

Commerce begins to thrive: and if religious toleration were established, and personal liberty a little more protected... these governments would be brought to as great a degree of perfection, they would approach as near to the character of governments of laws and not of men, as their nature will probably admit of⁸⁸.

Se queste sono le premesse, non può stupire che si trovi, tra le pieghe della sua opera, anche il riconoscimento del fatto che non solo la nomocrazia e il bilanciamento dei poteri sono istituzioni di origine greco-romana, ma anche il regime di tolleranza religiosa. Parlando delle leggi romane, scrive infatti:

One other of these laws deserves particular notice. 'In private, every family were free to worship the gods in their own way; and in public, though certain forms were required, yet there was not any penalty annexed to the omission of them, as the punishment of offences in this matter was left to the offended god.' This, probably, was the source of that wise and humane toleration which does so much honor to the Romans, and reflects disgrace on almost every Christian nation⁸⁹.

Ecco dunque ripresentarsi la lettura tipica dell'Illuminismo: i Romani erano tolleranti, mentre le nazioni cristiane, con il loro fanatismo, hanno rappresentato una disgrazia per l'umanità.

Non solo il pensiero di Adams aiuta a supportare la teoria pagana della secolarizzazione, ma costituisce anche un'ulteriore prova contro la teoria che vuole la secolarizzazione scaturire dal cristianesimo protestante. Adams non poteva essere più esplicito nel respingere qualsiasi legame della democrazia americana con il protestantesimo. In una lettera a John Taylor del 15 aprile 1814, dopo avere evidenziato il ruolo nefasto che il clero ha avuto nell'Antichità e nel Medioevo, afferma infatti quanto segue:

E, anche dopo la Riforma, quando e dove è esistito un protestante o una setta dissidente che abbia tollerato la LIBERA INDAGINE? Il linguaggio scurrile

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ *Ibidem*.

più nero, la più volgare insolenza, la più bassa brutalità è pazientemente sopportata, tollerata, propagata e applaudita. Ma provate a mettere in discussione il dogma di una setta religiosa che sia in contrasto con una solenne verità e, se anche si è capaci di addurre le più evidenti prove, vi ritroverete ad aver disturbato un nido di vespe e i calabroni inizieranno a sciamare tra le vostre gambe e le vostre mani e a volarvi in faccia e negli occhi [...]»⁹⁰

Adams è convinto che gli Stati Uniti d'America possano diventare il migliore sistema politico della storia umana. Perciò, non lesina critiche anche a Greci e Romani, quando lo ritiene necessario. Ritiene che il sistema inglese abbia già fatto passi avanti rispetto a quello romano, che pure – come abbiamo visto – tiene in grande considerazione. È altresì convinto che si possa continuare sulla strada del miglioramento. Perciò, respinge l'affermazione di Polibio che quello romano fosse il migliore sistema di governo umanamente possibile:

As we advance, we may see cause to differ widely from the judgment of Polybius, 'that it is impossible to invent a more perfect system of government [than the Roman].' We may be convinced that the constitution of England, if its balance is seen to play, in practice, according to the principles of its theory; that is to say, if the people are fairly and fully represented, so as to have the power of *dividing or choosing, of drawing up hill or down*, instead of being disposed of by a few lords, is a system much more perfect⁹¹.

Ma è comunque da Roma, da Sparta e dall'Inghilterra che si deve partire, per andare oltre. Adams non menziona in questo contesto la Bibbia e il Vangelo, la teocrazia giudaica o quella cristiana.

The constitutions of several of the United States, it is hoped, will prove themselves improvements both upon the Roman, the Spartan, and the English commonwealths⁹².

Sulla questione specifica della politica religiosa, gli Stati Uniti d'America sono in effetti riusciti ad andare oltre, rispetto all'antica Roma o alla stessa Inghilterra, giacché non si sono accontentati della tolleranza religiosa, ma hanno posto in essere una netta separazione tra lo Stato laico e tutte le chiese religiose. In altre parole, hanno instaurato la libertà di culto.

90 *Ibidem*.

91 J. Adams, *Defence and Constitutions of Government of the United States*, cap.11, in Id., *The Works of John Adams*, a cura di Ch. F. Adams, Little, Brown & Co., Boston 1850–56 [1787]. Opera ripubblicata in rete da The University of Chicago Press, Chicago 2000, a questo indirizzo: <<http://press-pubs.uchicago.edu/founders/documents/v1ch11s10.html>> [03.02.2014].

92 *Ibidem*.

Come abbiamo accennato nel paragrafo sul caso italiano, i padri fondatori degli Stati Uniti traggono beneficio anche dalla lettura dell'opera di Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, leggendola tra l'altro in lingua italiana. Tengono in gran conto i consigli ivi contenuti, nell'atto di istituire il sistema giudiziario.

A questa lettura si dedica pure Thomas Jefferson, terzo presidente degli Stati Uniti. Questo spiega forse il motivo per cui riparte anch'egli dalla proverbiale tolleranza dei Romani. Ma, naturalmente, la fonte di questa idea potrebbe essere un'altra, tanto era radicata nel pensiero illuminista, e non si può nemmeno escludere che il presidente abbia attinto direttamente alle fonti primarie, ovvero agli scritti degli antichi Romani, al pari di John Adams. L'ammirazione che Jefferson nutre per Cicerone è infatti ben nota.

Quale che sia la traiettoria di questa idea, è un fatto che, non diversamente da tutti gli altri illuministi, per promuovere il libero pensiero, Jefferson riparte da Roma. Il presidente sottolinea infatti che «se il governo romano non avesse consentito la libera indagine, il Cristianesimo non avrebbe mai potuto essere instaurato. Se non si fosse data piena accoglienza alla libera indagine nell'era della Riforma, non si sarebbe potuto purgare il Cristianesimo dalle sue corruzioni»⁹³.

Sebbene Jefferson idealizzasse Greci e Romani meno di altri suoi contemporanei, è altresì innegabile che digeriva poco o punto la letteratura apologetica dei cristiani e l'opera di denigrazione sistematica del paganesimo da essi messa in atto.

Il presidente americano sottolinea, per esempio, che così come non ci si può fare un'idea di Gesù Cristo guardando alle corruzioni del Cristianesimo, allo stesso modo, per farsi un'idea dei «costumi delle nazioni illuminate dell'antichità... non si dovrebbero prendere in considerazione le corruzioni della ragione tra gli antichi, e cioè, l'idolatria e la superstizione dell'uomo volgare», quando lasciare «che una visione più corretta sia desunta dai principi morali insegnati dalle più famose scuole filosofiche dell'antichità o dai loro principali esponenti, in particolare Pitagora, Socrate, Epicuro, Cicerone, Epitteto, Seneca, Antonino»⁹⁴.

Jefferson ripropone anche l'argomento che già aveva proposto Temistio, in difesa del pluralismo religioso e della vanità di ogni tentativo di uniformare i culti. Nota infatti che «la diversità di opinioni è cosa vantaggiosa in materia di religione. I vari culti esercitano la funzione di *ensor morum* l'uno nei confronti degli altri»⁹⁵. Non diversamente dagli altri illuministi del suo tempo, il presidente attribuisce ai cristiani la responsabilità di avere diffuso l'intolleranza nel mondo, con il loro esclusivismo e proselitismo. Alla domanda se sia raggiungibile l'uniformità religiosa, risponde infatti con queste parole:

93 T. Jefferson, *Note sullo Stato della Virginia* (1785), in N. Mastroliola e L. Pellicani, *Le radici pagane della Costituzione americana*, op. cit., p. 55.

94 Ivi, p. 61.

95 Ivi, p. 56.

Dall'inizio del Cristianesimo, milioni di uomini, di donne e di bambini innocenti sono stati bruciati, torturati, multati, imprigionati; ciò nonostante non abbiamo fatto un passo verso l'uniformità. Qual è stato l'effetto della coercizione? Quello di rendere la metà dell'umanità folle e l'altra metà ipocrita; di sostenere l'arroganza e l'errore su tutta la terra⁹⁶.

Prendiamo, infine, in esame le idee di Thomas Paine, altro Padre fondatore degli Stati Uniti, co-estensore della costituzione della Pennsylvania, nonché autore de *I diritti dell'uomo* (*Rights of Men*, 1791) e de *L'età della Ragione* (*The Age of Reason*, 1790). Egli, pur insistendo molto sulla novità delle istituzioni moderne, riprende alcuni temi "neopagani" che abbiamo già trovato in altri autori illuministi.

Il primo tema è che il cristianesimo, lungi dall'essere una religione rivelata da Dio, è piuttosto uno sviluppo del paganesimo. A suo avviso, il cristianesimo non avrebbe fatto altro che sfrondare l'antica religione romana da alcuni suoi aspetti, con mezzi peraltro violenti. In particolare, ne avrebbe ridotto la complessità e il numero di divinità. Paine sostiene infatti che il cristianesimo è tutt'altro che monoteista, dal momento che ripone la propria fede nelle tre divinità che compongono la Trinità, senza contare gli angeli, i demoni e i santi. Così si esprime:

Non è tuttavia difficile spiegare il credito che è stato dato alla storia che Gesù Cristo fosse figlio di Dio. Nacque in un'epoca in cui la mitologia pagana aveva ancora una certa voga e reputazione nel mondo e quella mitologia aveva preparato la gente a credere ad una tale storia. Nella mitologia pagana si riteneva, infatti, che tutti gli uomini straordinari fossero figli di una qualche divinità. Non era cosa nuova, a quel tempo, credere che un uomo avesse avuto un concepimento celeste ed era pertanto opinione comune che gli dèi avessero rapporti con donne. Il loro Giove, secondo i loro racconti, aveva convissuto con centinaia di donne; la storia, perciò, non aveva in sé nulla di nuovo, fantastico o osceno: era conforme alle opinioni che vigevano allora presso coloro che venivano chiamati Gentili, o Mitologi, ed era solo quella gente a crederci⁹⁷.

Dopo aver osservato quanto sia curioso «come la teoria di quella che è chiamata Chiesa cristiana sia spuntata dalla coda della mitologia pagana», Paine arriva a sostenere che, nonostante le affinità, il cristianesimo ha di molto peggiorato la condizione umana, sia sotto il profilo teologico che morale. Nota innanzitutto che «i mitologi cristiani, definendosi chiesa cristiana, hanno eretto il loro mito, che non è superato per absurdità e stravaganza da nessuna cosa che si trovi nella mitologia degli antichi»⁹⁸. Dunque, a suo avviso, il cristianesimo è più incredibile del paganesimo.

96 *Ibidem*.

97 Mastroli e Pellicani, *Le radici pagane*, op. cit., p. 112.

98 *Ivi*, p. 115.

Ne è tutto. Il pensatore americano sottolinea pure che il frutto più maturo di questa assurdità teologica è la disseminazione della violenza e dell'intolleranza.

La più detestabile malvagità, le più orrende crudeltà e le più grandi miserie, che hanno afflitto il genere umano, hanno avuto la loro origine in questa cosa chiamata rivelazione o religione rivelata. È stata la più offensiva credenza contro il carattere della Divinità, il più distruttivo della morale e della pace e della felicità dell'uomo, che sia mai stata propagata da quanto l'uomo esiste⁹⁹.

Se così stanno le cose, è preferibile concedere la libertà di errare in materia teologica, al costo di permettere la diffusione di dottrine implausibili e persino di culti politeistici come quelli dell'era pre-cristiana, piuttosto che imporre con la violenza una sola religione a tutti, che comunque non sarebbe esente da superstizioni, assurdità e menzogne.

È meglio, molto meglio, che consentiamo, se fosse possibile, che mille demoni, se mai ce ne fosse qualcuno, vaghino in libertà, e consentiamo che si preghi pubblicamente la dottrina dei demoni, piuttosto che consentire ad uno solo di questi mostruosi impostori come Mosè, Joshua, Samuele e i profeti della Bibbia, di venirsene con queste che pretendono di essere le parole pronunciate dalla bocca di Dio stesso e di aver credito presso di noi. Da dove nascono tutti gli orrendi delitti di intere nazioni di uomini, donne, infanti, di cui la Bibbia è piena e le sanguinose persecuzioni e le mortali torture e le guerre di religione che sin da allora hanno gettato l'Europa nel sangue e nella cenere, da dove nascono se non da questa empia cosa chiamata religione rivelata e la mostruosa credenza che Dio abbia parlato all'uomo? Le bugie della Bibbia sono state la causa di alcune e le bugie del Testamento di altre¹⁰⁰.

Non diversamente da Jefferson, Paine mostra rispetto per la figura di Gesù di Nazareth, ma ne nega la divinità. Ipotizza che Gesù sia figlio di Maria e di un soldato romano di nome Panthera e che la storia del concepimento divino sia stata inventata di sana pianta per evitare la lapidazione dell'adultera. Aldilà di questa ipotesi, che mostra solo quanto poco cristiano sia questo intellettuale americano, ai fini del nostro discorso è soprattutto importante notare che Paine individua la radice dell'intolleranza religiosa non nella distorsione del messaggio evangelico, ma in alcuni suoi elementi. Secondo il Padre fondatore, «quando si dice, come nel Nuovo Testamento, “se un uomo ti colpisce sulla guancia destra, porgi a lui l'altra guancia”, questo significa assassinare la dignità della tolleranza e far degradare l'uomo ad uno spaniel»¹⁰¹.

⁹⁹ Ivi, p. 127.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ Ivi, p. 128.

La morale di Paine non lascia spazio a dubbi: non bisogna umiliarsi, accettare le angherie, farsi percuotere come cani, magari in vista di un premio *post mortem*; bisogna invece reclamare i propri diritti e, in particolare, il diritto alla libertà di culto e di opinione.

CONCLUSIONI

La tesi che abbiamo sostenuto e – ci pare – ampiamente documentato in questo saggio è che l'idea di tolleranza religiosa non è stata inventata di sana pianta dai filosofi proto-illuministi e illuministi, né estrapolata dalla tradizione giudeo-cristiana come vorrebbero alcuni interpreti protestanti contemporanei, ma recuperata dal paganesimo greco-romano e poi sviluppata e adattata ai tempi moderni.

Una questione del tutto diversa è se gli illuministi avessero ragione nell'esaltare i Romani come i campioni della tolleranza religiosa e nel bollare i cristiani come fanatici intolleranti, perlomeno in modo così categorico. Solo chi si è occupato in dettaglio della storia di Roma può dirci in che misura i Romani fossero tolleranti e i cristiani intolleranti. Sicuramente, esiste un'ampia letteratura che conferma o addirittura radicalizza la narrazione degli illuministi¹⁰². C'è però anche chi sostiene che il concetto di "toleration" è eminentemente moderno e non può essere applicato all'antica Roma – una tesi sostenuta per esempio da Beard, North e Price in *Religions of Rome*¹⁰³. Il problema della tolleranza religiosa nell'Antica Roma non è oggetto diretto della nostra ricerca, ma riteniamo opportuno controbattere almeno a questo tipo di argomentazione. Se è vero che sono stati gli illuministi a diffondere nel mondo occidentale moderno l'idea di tolleranza religiosa, prendendola a prestito proprio dai Romani (a prescindere dal *grado* di radicamento di questa idea nell'Antichità), diventa *ipso facto* insostenibile la tesi dell'inapplicabilità del me-

102 Ci limitiamo a citare solo alcuni lavori: P. Garnsey, *The Roman Empire: Economy, Society, and Culture*, University of California Press, Berkeley 1987; Id., *Religious toleration in classical antiquity*, in *Persecution and Toleration* (Studies in Church History 21), a cura di W. J. Sheils, Oxford 1984, pp. 1–27; J. A. North, *Religious toleration in Republican Rome*, in *Proceedings of the Cambridge Philological Society* (New Series), 25, 1979, pp. 85–103; R. Pettazzoni, *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell'Iran*, Zanichelli, Bologna 1920: p. x; R. MacMullen, *Paganism in the Roman Empire*, New Haven and London 1981; S. L. Guterman, *Religious Toleration and Persecution in Ancient Rome*, Aiglon Press, London 1951; C. Moss, *The Myth of Persecution. How Early Christians invented a Story of Martyrdom*, HarperCollins, New York 2013.

103 Cfr. M. Beard, J. North e S. Price in *Religions of Rome*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, p. 212. Qui si legge: «We shall stress too, in this chapter in particular, that traditional Roman paganism was not, as has been claimed, 'completely tolerant, in heaven as on earth'. [...] The Roman elite undoubtedly conceived of its own religious system as superior to the cults of its conquered subjects. No Roman propounded the view that Rome should respect the religious liberty of other peoples.⁴ This does not mean that the Romans were therefore *intolerant* (indeed, the concept of 'toleration' is distinctively modern and does not apply at this period)».

desimo concetto al mondo pagano. A nostro avviso, gli autori di *Religions in Rome* cadono in un equivoco terminologico. Quando Beard, North e Price affermano che «Rome was never a religious 'free for all'», dimostrano di confondere il concetto di “tolleranza religiosa” con il concetto di “libertà di culto”.

Lo Stato *tollerante* è esattamente quello che, pur ritenendo la propria religione superiore alle altre, riconosce e tollera culti diversi. Se uno Stato è invece *neutrale* nei confronti di tutte le religioni, ovvero dotato di un muro di separazione invalicabile tra istituzioni pubbliche e chiese private, allora diciamo che è uno stato liberale e aconfessionale (o laico), ove vige la “libertà di culto” – e soltanto questo è effettivamente un *novum* nella storia umana. La differenza concettuale tra tolleranza e libertà risulta evidente anche se si presta attenzione al linguaggio ordinario: essere tollerati ed essere liberi non è esattamente equivalente.

Il fatto che nell'Impero Romano non vi fosse separazione tra Stato e Chiesa, né libertà di culto come la intendiamo oggi, non implica in nessun modo che non vi fosse tolleranza religiosa.

Anche oggi, diverse democrazie europee sono Stati confessionali, con un regime di tolleranza verso gli altri culti. Per fare solo qualche esempio, sono chiese di stato nazionali la Chiesa luterana di Norvegia, la Chiesa luterana di Danimarca, la Chiesa luterana d'Islanda, la Chiesa luterana delle Fær Øer, la Chiesa anglicana del Regno Unito, la Chiesa ortodossa di Grecia, nonché la Chiesa cattolica nel Liechtenstein, a Malta, in Argentina, nel Principato di Monaco, nella Repubblica Dominicana, in Costa Rica, nel Salvador e, fino al 1984, anche in Italia. Tra l'altro, il sovrano del Regno Unito è il governatore supremo della Chiesa anglicana, così come l'imperatore romano assumeva anche la carica di Pontefice massimo¹⁰⁴.

Per concludere, persino le nazioni più liberali, come gli Stati Uniti d'America, non ammettono una libertà di culto incondizionata (“free for all”). Se si dovessero ripresentare culti che praticano sacrifici umani, gli americani li abolirebbero certamente, così come li abolirono i Romani ovunque arrivarono con le loro legioni¹⁰⁵.

104 Nel 67 a. C. fu Giulio Cesare ad assumere la carica di Pontefice Massimo, ma egli formalmente non fu imperatore di Roma. Dal 12 a.C., con l'ascesa al potere di Ottaviano Augusto, fino al 376 d. C., la carica di *Pontifex maximus* appartenne agli imperatori. Nel 376, l'imperatore Graziano, di religione cristiana, ritenne opportuno rinunciare alla carica, per lasciarla al vescovo di Roma. Anche questo passaggio di consegne dell'autorità religiosa testimonia una sorta di continuità tra paganesimo romano e cristianesimo cattolico, che si dispiega tra il 753 a. C. e il presente.

105 «The Romans, however, did encounter cults and institutions that they were unwilling to absorb. [...] Sheer moral repugnance, which surfaces more conspicuously in Tacitus than in Strabo or Caesar, contributed to the decision to suppress. The Romans moved against human sacrifices everywhere, in North Africa, where it was associated with Saturn (Baal-Hammon), as well as in Gaul» (P. Garnsey, *The Roman Empire: Economy, Society, and Culture*, op. cit., pp. 168–169).

BIBLIOGRAFIA

- Adams J., *Defence and Costitutions of Government of the United States*, cap.11, in Id., *The Works of John Adams*, a cura di Charles Francis Adams, Little, Brown & Co., Boston 1850-56 [1787].
- Bayle P., *A Philosophical Commentary on These Words of the Gospel (Luke 14.23): "Compel Them to Come In, That My House May Be Full"*, Liberty Fund, Indianapolis 2005 [1708].
- Beard M., North J. e Price S., *Religions of Rome*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- Beccaria C., *Opere scelte di Cesare Beccaria Milanese*, Fratelli Sonzogno, Milano 1839.
- Bedeschi G., *La nascita dei diritti umani e le radici dell'Occidente cristiano*, in «Corriere della sera», 8 maggio 2011.
- Böckenförde E-W., *Cristianesimo, libertà, democrazia*, Morcelliana, Brescia 2007.
- Brown C. G., *The Death of Christian Britain. Understanding Secularisation 1800-2000*, Routledge, London and New York 2009.
- Campa R., *La rivincita del paganesimo. Una teoria della modernità*, Deleyva Editore, Monza 2013.
- Condorcet, *Quadro storico dei progressi dello spirito umano*, Rizzoli, Milano 1989.
- Flavio Vopisco, *Vita di Saturnino*, in P. Soverini, *Scrittori dell'età augustea*, UTET, Torino 1983.
- Gaio Plinio Secondo, *Storia naturale*, vol. I, Einaudi Editore, Torino 1982.
- Garnsey P., *Religious toleration in classical antiquity*, in W . J . Sheils (a cura di), *Persecution and Toleration (Studies in Church History 21)*, Oxford 1984, pp. 1-27.
- Garnsey P., *The Roman Empire: Economy, Society, and Culture*, University of California Press, Berkeley 1987.
- Gay P., *The Enlightenment. The Rise of Modern Paganism*, Norton, New York 1997.
- Gibbon E., *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, eBookMall, 2001 [1776-1789].
- Guterman S. L., *Religious Toleration and Persecution in Ancient Rome*, Aiglon Press, London 1951.
- Hobbes T., *Leviathan: or, the Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, in Id., *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, John Bohn, Londra 1839.
- Hume D., *The Natural History of Religion*, H. and A. Bradlaugh Bonner, Londra 1889 [1757].
- Jefferson T., *Note sullo Stato della Virginia (1785)*, in Mastrolia N. e Pellicani L., *Le radici pagane della Costituzione Americana*, Ariele, Milano 2013.
- Kierkegaard S., *La malattia mortale*, Sansoni, Firenze 1965.
- La Bibbia. Antico Testamento. Genesi – 2 Samuele*, versione ufficiale CEI, Mondadori, Milano 2006.
- Locke J., *A Letter Concerning Toleration and Other Writings*, Liberty Fund, Indianapolis 2010.
- Locke J., *Il secondo trattato sul governo*, cap. II, tr. it. a cura di T. Magri, Rizzoli,

- Milano 1998.
- Lovejoy A., *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1933.
- Lübbe H., *La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto*, Il Mulino, Bologna 1970.
- MacMullen R., *Paganism in the Roman Empire*, New Haven and London 1981.
- Mastrolia N. e Pellicani L., *Le radici pagane della Costituzione Americana*, Ariete, Milano 2013.
- Montesquieu, *Dissertazione sulla politica dei romani nella religione*, in «Montesquieu.it. Rivista elettronica annuale dell'Alma Mater Studiorum – Università di Bologna», n. 2, 2010, pp. 79-91.
- Montesquieu, *Oeuvres complètes*, 2 vol., Gallimard, Paris 1949-1941.
- Moss C., *The Myth of Persecution. How Early Christians invented a Story of Martyrdom*, HarperCollins, New York 2013.
- Nicola U., *Atlante illustrato di filosofia*, Demetra, Colognola ai Colli 1999.
- North J. A., *Religious toleration in Republican Rome*, in «Proceedings of the Cambridge Philological Society (New Series)», 25, 1979, pp. 85-103.
- Pellicani L., *Le radici pagane dell'Europa*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007.
- Pellicani L., *Dalla Città sacra alla Città secolare*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011.
- Pettazzoni R., *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell'Iran*, Zanichelli, Bologna 1920.
- Rousseau J.-J., *Opere*, a cura di P. Rossi, Sansoni Editore, Firenze 1972.
- Sciolla L., *Secolarizzazione*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Treccani, 1997. <<http://www.treccani.it>>.
- Temistio, *Quinta orazione*, Il Settimo Sigillo, Roma 1992.
- Virzo F., *Il cristianesimo svelato. Ovvero Analisi dei principi e degli effetti della religione Cristiana*, 2012 (1766). <http://www.ilrazionalista.it/index9B.htm>
- Voltaire, *Dizionario filosofico*, Newton Compton Editori, Roma 1991.
- Zappalà D., *Rousseau fra Cristo e i Lumi*, in «Avvenire», 31 gennaio 2012.